233.12S
S154

Class 233.12 S Book Sl 54
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

L'ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME
DANS LA TRADITION DE L'ÉGLISE
AVANT SAINT AUGUSTIN

ANTOINE SLOMKOWSKI
Docteur en Théologie
prêtre du diocèse de POZNAN

PARIS
Libraire Lecoffre
J. GABALDA et FILS, ÉDITEURS
Rue Bonaparte, 90

1928

L'ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME DANS LA TRADITION DE L'EGLISE AVANT SAINT-AUGUSTIN

Nihil obstat :
A. GAUDEL,
lib. cens.

Imprimatur :
Argentinæ, die 16ª februarii 1928
C. KOLB,
vic. gen.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG
FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

L'ÉTAT PRIMITIF DE L'HOMME
DANS LA TRADITION DE L'ÉGLISE
AVANT SAINT AUGUSTIN

ANTOINE SLOMKOWSKI
Docteur en Théologie
prêtre du diocèse de POZNAN

PARIS
Librairie Lecoffre
J. GABALDA et FILS, ÉDITEURS
Rue Bonaparte, 90

1928

233.12
Sl54
87159

CAMROSE LUTHERAN
COLLEGE
LIBRARY

Avant-Propos

Aujourd'hui nous sommes en possession d'une doctrine bien établie sur le premier homme. Sous le nom de justice originelle, notre foi lui reconnaît une situation privilégiée, que l'analyse théologique ramène à une double série de dons : surnaturels et préternaturels[1]. La notion de cet état primitif est des plus importantes ; car elle commande celle du péché originel qui en fut la perte et celle de l'œuvre rédemptrice qui en est la restauration.

Cette doctrine n'a été expressément définie que dans les temps modernes. Le concile de Trente, en effet, pour fonder le fait de la chute, enseigne qu' « Adam, le premier homme, ayant transgressé le précepte de Dieu dans le paradis, perdit aussitôt l'état de sainteté et de justice dans lequel il avait été établi[2] ». Il faut sans nul doute comprendre cette « justice » sur le modèle de la nôtre et donc y faire entrer la « grâce et les dons »[3] qui l'accompagnent.

Le concile cependant n'avait rien dit sur la nature propre de cet état. L'Église fut amenée à se prononcer sur ce point, quand Baius eut affirmé que « les dons de la justice originelle ne constituent point une exaltation gratuite de la nature humaine, qui passerait ainsi d'un état inférieur à un état supérieur, mais sa condition naturelle, nécessaire en toute hypothèse pour qu'elle soit sans mal[4] ». De la condamnation portée contre lui par Pie V il résulte que

1. Voir A. Michel, art. *Justice originelle*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VIII, col. 2025-2030.
2. Sess. V, can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 788.
3. Sess. VI, c. 7, *ibid.*, n. 799-800.
4. X. Le Bachelet, art. *Baius*, dans *Dict. théol. cath.*, t. II, col. 42.

l'état des premiers hommes doit être tenu pour « surnaturel » et « gratuit[1] ».

Cette justice originelle s'accompagnait chez les premiers hommes du privilège de l'intégrité physique et morale que notre théologie fait consister en quatre dons préternaturels : exemption de la mort, de la souffrance, de la concupiscence et de l'ignorance. Ces divers privilèges se rattachent plus ou moins étroitement au récit biblique; mais l'Eglise ne s'est expressément prononcée que sur l'immortalité d'Adam.

Telle étant la doctrine catholique sur l'état primitif, il appartient à la théologie d'en établir la permanence à travers la tradition. Comme toujours, le témoignage des premiers siècles est ici le plus important. L'affirmation de cet article de la foi catholique n'y fut longtemps troublée par aucune controverse. Ce n'est qu'à partir du pélagianisme qu'il fut partiellement touché par l'hérésie. En affirmant qu'Adam serai mort même s'il n'avait pas péché, les pélagiens enseignaient, en effet, l'identité de l'état des premiers hommes avec celui de l'humanité postérieure[2].

L'erreur pélagienne parut assez grave pour être condamnée par les conciles de Milève (416) et de Carthage (416 et 418). *Quicumque dixerit*, enseigne ce dernier, *Adam primum hominem mortalem factum, ita ut, sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est de corpore exiret non peccati merito sed necessitate naturæ A. S.*[3]. C'était consacrer officiellement l'état privilégié du premier homme sur le point particulier de l'immortalité. Aussi, à partir de ce moment l'état primitif commence-t-il à être plus spécialement étudié. Ici comme ailleurs, c'est saint Augustin qui a imprimé à la théologie postérieure une impulsion

1. Voir prop. 21, DENZINGER-BANNWART, n. 1021. Cf. *ibid*, n. 1023-1026, 1078, 1079, 1385, 1516.
2. Voir J. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 441-442.
3. DENZINGER-BANNWART, n. 101.

décisive. Il est d'autant plus utile de rechercher où en était la tradition catholique sur l'état du premier homme avant ce premier tournant de son histoire.

Il existe bien quelques monographies qui traitent de cette question d'après l'un ou l'autre des premiers Pères; mais aucune étude d'ensemble n'a encore été consacrée à la croyance de toute l'Église. C'est à combler cette lacune que voudrait contribuer ce modeste travail, en faisant connaître les différentes formes et le développement de la tradition de l'Église sur l'état d'Adam et d'Ève jusqu'aux origines de la controverse pélagienne.

Pris dans toute sa rigueur, ce plan eût comporté l'exploration des écrits composés par saint Augustin avant le pélagianisme. Mais il nous a paru que la doctrine de l'évêque d'Hippone était assez riche pour mériter une étude spéciale et trop cohérente pour qu'on en pût séparer les divers moments[1].

Une autre difficulté se posait pour Théodore de Mopsueste, qui est mêlé à la lutte pélagienne, au moins par ses derniers ouvrages. Cependant son activité principale appartient à l'époque qui a précédé le pélagianisme. Voilà pourquoi nous avons cru devoir l'incorporer à notre histoire, qui embrasse ainsi, en gros, la littérature patristique des quatre premiers siècles.

Ce travail présente assurément bien des imperfections. Nous espérons néanmoins que, malgré ses défauts, il ne sera pas sans quelque utilité pour esquisser la plus ancienne histoire de ce dogme de l'état primitif qui constitue le premier anneau dans la chaîne du surnaturel.

* * *

Qu'il nous soit permis de remplir ici le plus agréable des devoirs en exprimant nos hommages de reconnaissan-

1. En attendant cette monographie, voir J.-B. Kors, *La justice primitive et le péché originel*, p. 7-15.

ce à tous les maîtres de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Nous tenons à remercier spécialement MM. les professeurs Amann, Gaudel, Mollat et Vansteenberghe, qui nous ont initié aux méthodes de la recherche historique, et surtout M. le professeur Rivière pour l'intérêt qu'il a porté à ce travail et pour le soin qu'il a bien voulu mettre à en diriger la composition.

INTRODUCTION

Données bibliques et judaïques

Tandis que la philosophie antique, pour décrire la première condition de l'humanité, n'avait et ne pouvait avoir d'autre guide que la spéculation rationnelle, la doctrine des Pères est le développement des données qu'ils rencontraient dans le dépôt de la révélation. Il nous faut donc jeter tout d'abord un coup d'œil sur les sources où ils ont puisé leurs enseignements.

I. — Ancien Testament.

Leur source principale était l'Ancien Testament, savoir les premiers chapitres de la Genèse, qui racontent l'histoire de nos origines, complétés par quelques allusions postérieures des livres sapientiaux.

La Genèse dit du premier homme que Dieu s'est proposé de le créer « à son image et à sa ressemblance » et de l'établir maître de toute la terre (*Gen.*, I, 26). Et le verset suivant ajoute que ce projet s'est accompli. Les deux mots hébreux qui sont traduits par « image » et « ressemblance » sont à peu près synonymes. Le deuxième est là « pour renforcer et expliquer le premier. C'est pourquoi, aussitôt après, le verset 27 ne parle plus que de l'image[1]. »

1. V. Zapletal, *Der Schöpfungsbericht der Genesis*, p. 47. Cf. Cf. Hummelauer, *Com. in Genesim*, p. 108-109.

Cette « ressemblance » a été diversement interprétée. D'après quelques exégètes, on devrait l'entendre principalement du corps et en second lieu seulement de l'âme[1]. Ils se fondent sur *Gen.*, V, 1-3, où il est dit qu'Adam « engendra un fils à sa ressemblance et selon son image ». Du moment qu'ici l'auteur veut exprimer que le fils ressemble au père par son extérieur, on devrait prendre cette expression dans le même sens quand il s'agit de Dieu et de l'homme. Cependant rien ne prouve que le sens doive être tout à fait identique dans les deux passages. Du reste, quand l'auteur sacré constate la ressemblance entre Adam et son fils, il veut sans nul doute dire en même temps que celui-ci était un être doué de raison de même que son père[2].

Le mieux est de voir cette ressemblance dans la nature raisonnable de l'homme. « Car, puisque ni les plantes ni les animaux ne sont appelés images de Dieu, mais l'homme seul, c'est donc qu'il l'est par suite de la prérogative caractéristique qui le distingue de ces êtres, savoir la raison[3]. » D'autres voient l'image de Dieu chez l'homme dans le pouvoir qu'il reçoit sur la terre[4]. Ce qui semble moins juste; car d'après l'Écriture ce pouvoir est plutôt le résultat de l'image que l'image elle-même. Toujours est-il que nous avons dans ce trait la dignité essentielle de la nature humaine.

Au chapitre second, l'auteur sacré distingue les deux éléments qui la composent. « Jahvé forma l'homme de la poussière du sol et souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant » (*Gen.*, II, 7). L'Écriture enseigne donc ici l'existence d'un double principe dans l'homme : le corps tiré de la matière et un principe de vie provenant du « souffle divin ». Ce récit, comme

1. Ainsi H. GUNKEL, *Genesis*, p. 118.
2. Voir ZAPLETAL, *op. cit.*, p. 51.
3. ZAPLETAL, *op. cit.*, p. 48.
4. Ainsi H. HOLZINGER, *Genesis*, p. 12.

le remarque le P. Lagrange, « est une autre manière de nous dire que [l'homme] est à l'image de Dieu, de relever sa nature au-dessus de celle des animaux[1]». Cette supériorité de l'homme apparaît aussi du fait qu'il doit dominer sur la terre.

Cet homme fut placé par Dieu dans l'Éden, qui était un lieu de délices, rempli de toutes sortes d'arbres dont il pouvait se nourrir à son aise. Il lui était seulement défendu de manger de l'arbre de la science du bien et du mal (*Gen.*, II, 8-16). La transgression de ce précepte devait avoir pour conséquence la mort. C'est dire que, si nos premiers parents observaient le précepte, ils ne mourraient pas, qu'ils possédaient le don conditionnel d'immortalité. Ils auraient acquis l'immortalité définitive, symbolisée par l'arbre de vie, après avoir donné la preuve de leur obéissance.

L'immortalité dont jouissaient nos premiers parents était un privilège. Car il résulte du passage : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière » (*Gen.*, III, 17), que c'est la mort qui était l'apanage normal de la nature humaine.

L'auteur sacré présente aussi les premiers hommes comme exempts de tout effort pénible et de toute souffrance. En effet, les fatigues qui résultent du travail de la terre et, pour la femme, les douleurs de l'enfantement ne sont que la suite de la faute.

De plus, Adam et Ève avaient une innocence d'enfants. En effet, bien que nus, ils ne rougissaient pas; la honte ne vient qu'après la chute. L'auteur ne considère pas cette innocence comme due au bas âge des premiers hommes, puisqu'il les présente comme jouissant « d'une intelligence si sûre[2] » et qu'il mentionne le précepte de se multiplier. Adam et Ève sont aussi innocents dans le sens qu'ils n'ont

---

1. M.-J. Lagrange, *L'innocence et le péché*, dans *Revue biblique*, t. VI, 1897, p. 342-343.
2. Lagrange, *loc. cit.*, p. 350.

pas encore fait l'expérience du bien et du mal[1]. Ils vivaient, en conséquence, dans la familiarité de Dieu. Du récit biblique se dégage donc l'idée que le premier homme, qui est par sa nature raisonnable l'image de Dieu, était, en outre, placé dans un état d'innocence et de bonheur.

Dans les autres livres de l'Ancien Testament, on ne trouve plus aucune allusion précise à l'état extérieur des premiers hommes. Mais l'Ecclésiaste semble en dégager le principe lorsqu'il écrit que « Dieu a fait l'homme droit » (VII, 29). L'Ecclésiastique (XVII, 1-12) reprend le récit de la Genèse et en dégage une doctrine sur l'origine, la destinée et la nature de l'homme, mais sans insister sur l'état de la première humanité. Du même texte, la Sagesse (II, 23-24) retient seulement que l'homme a été fait « immortel ».

On voit que l'Ancien Testament contient une doctrine très explicite sur l'état primitif, que la tradition postérieure n'aura qu'à commenter. La Genèse en décrit surtout les formes sensibles, tandis que les livres sapientiaux s'attachent davantage à ses aspects philosophiques. Dans cette diversité de tendances on peut saisir l'origine des deux courants qui ne cesseront plus de se manifester à ce sujet.

II. — Spéculations juives : Philon.

Les écrivains du judaïsme postérieur ont surtout commenté le récit de la Genèse. Tandis que la plupart l'entendaient à la lettre[2], les alexandrins le transformaient en allégorie. Un bref exposé de la doctrine de Philon a d'au-

---

1. Voir J. Feldmann, *Paradis und Sündenfall*, p. 598; Lagrange, *loc. cit.*, p. 344.

2. Voir, par exemple, Josèphe, *Ant.*, I, 1, 2 et *IV Esd.*, III, 4-10. Ce dernier (*ibid.*, 21) prête au premier homme « un cœur méchant », sans doute pour expliquer sa défaillance. Plus loin (VII, 46-56), il lui impute la responsabilité d'avoir introduit dans le monde le péché et les peines qui en sont le châtiment.

tant plus ici sa place que plusieurs Pères ont subi l'influence de ses spéculations.

Dans la création de l'homme, Philon conçoit deux moments. Tout d'abord Dieu avait créé l'homme « à son image ». C'était un homme doué de toutes les bonnes qualités, un homme idéal. « L'homme créé à l'image [de Dieu] est une idée ou un genre ou une empreinte, doué de raison, incorporel, ni mâle ni femelle, d'une nature incorruptible[1]. » Cette image consiste dans « la raison, qui a le gouvernement de l'âme[2] ». L'homme cependant n'est pas créé à l'image de Dieu lui-même, mais seulement du Logos. Ce dernier seul est l'image directe de Dieu[3]. Toute cette spéculation est évidemment tributaire de la philosophie platonicienne.

De cet être idéal il faut distinguer l'homme fait du limon de la terre, sur la face duquel Dieu a répandu le souffle de vie. Celui-ci était « perceptible, qualifiable, composé d'un corps et d'une âme, homme ou femme, mortel par nature ». Dans la suite, Philon précise sa pensée en disant qu'il est mortel par le corps et immortel par l'âme[4].

Le premier homme était d'une beauté que personne après lui n'a plus atteinte. En effet, son corps fut formé d'une terre tout récemment créée, par conséquent encore pure. De plus, le Créateur n'a pas pris pour créer Adam un limon quelconque; mais il a choisi le plus parfait, puisqu'il s'agissait de construire « un temple sacré pour l'âme raisonnable ».

Il était également supérieur à toute sa postérité par les dons de son âme. Car c'est le Verbe même de Dieu qui servit de modèle dans sa création. Aussi cette âme est-elle devenue « une image et une copie du Logos[5] ».

---

1. *De mundi opif.*, 134, édit. L. Cohn, Beelin, 1896, p. 46. A cette édition se rapportent toutes nos références.
2. *Ibid.*, 69, p. 23.
3. *Leg. alleg.*, III, 96, p. 134.
4. *De mundi opif.*, 134-135, p. 46-47.
5. *Ibid.*, 136-139, p. 47-48.

En conséquence, les premiers hommes étaient d'une haute perfection morale. Il se distinguaient par « l'innocence et la simplicité des mœurs », « par la crainte de Dieu et par la sainteté ». La pratique de ces vertus était pour eux la condition du perfectionnement de leur vie physique. Car, s'ils avaient persévéré dans leur état, ils seraient devenus immortels. Mais ils ont succombé au plaisir et ils ont été bannis par Dieu du paradis sans espoir d'y revenir[1].

Tous ces traits du premier homme sont empruntés à la Genèse; mais Philon l'interprète au moyen de la méthode allégorique. C'est ainsi que le serpent est une figure de la concupiscence. De même le paradis n'était pas un lieu spécial, mais plutôt un état spirituel. L'Éden signifie « la faculté principale de l'âme », et les arbres dont il était planté, les idées dont cette faculté était remplie. L'arbre de la science du bien et du mal était « la raison moyenne qui distingue ce qui est contraire à la nature[2] ».

La doctrine de Philon sur l'état des premiers hommes présente donc un mélange de données bibliques plus ou moins allégorisées et de spéculations personnelles. Nous verrons plusieurs Pères le suivre sur ce double point[3].

III. — Nouveau Testament.

Le Nouveau Testament n'ajoute rien d'essentiel aux données de l'Ancien. Les Évangiles ne parlent pas de la première humanité. On trouve tout juste dans saint Matthieu (XIX, 4-8) un petit passage, où non seulement Jésus se rapporte à la Genèse mais indique, à propos des relations entre l'homme et la femme, l'idée d'un plan primitif supérieur à ce qui a suivi.

---

1. *De mundi opif.*, 155, p. 54.
2. *Ibid.*, 154, p. 53.
3. Voir Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Munster-en W., 1908, p. 169-174.

Saint Paul touche indirectement à l'état du premie homme en traitant de l'œuvre rédemptrice, quand il oppose la grâce apportée par le Christ au péché et à la mort introduits par Adam. Dans ce parallèle bien connu, l'Apôtre enseigne que « par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort » (*Rom.*, V, 12). « De même aussi la justice exercée par un seul [procure] à tous les hommes la justification qui donne la vie » (*ibid.*, 18). Un seul homme, Adam, est donc l'auteur du péché et de la mort, comme un seul, Jésus-Christ, l'auteur de la justification et de la grâce[1].

L'Apôtre ne dit pas explicitement que le Christ rend à l'humanité ce qu'Adam lui avait fait perdre. Cependant cette conséquence ressort de ses affirmations. En effet, si le péché et la mort sont entrés dans le monde par Adam et si le Christ les a détruits en nous conférant la « grâce » et « la justification qui donne la vie », on peut conclure que le Christ rétablit ce qu'Adam avait perdu et que, par suite, l'état que nous possédons maintenant offre au moins une certaine analogie avec celui que l'humanité possédait à l'origine. Ce qui les unit, c'est l'absence du péché et de la mort.

Si de ce passage on peut déduire le fait d'une ressemblance entre l'état du premier homme et celui du chrétien, un autre (*I Cor.*, XV, 45-49) semble, au premier abord, en souligner la différence.

En parlant de la résurrection des morts, saint Paul expose qu'il y a deux sortes de corps : l'un animal qui est enseveli, l'autre spirituel qui ressuscite. Il décrit ensuite l'origine de ces deux corps et établit la différence entre celui que nous tenons d'Adam et celui que nous aurons après la résurrection. « Le premier homme, Adam, a été fait « âme vivante ». Le dernier Adam a été fait esprit vi-

1. Voir de même *I Cor.*, XV, 22.

vifiant. Mais ce n'est pas ce qui est spirituel qui a été fait d'abord, c'est ce qui est animal; ce qui est spirituel vient ensuite. Le premier homme, tiré de la terre, est terrestre; le second vient du ciel. Tel est le terrestre, tels sont aussi les terrestres; et tel est le céleste, tels sont aussi les célestes. »

Ainsi le premier homme, qui n'était qu'une « âme vivante » et qui, « tiré de la terre », était par suite « terrestre », ne peut « transmettre à sa postérité que ce qu'il possède par nature, un corps psychique et mortel[1] ». Le Christ, au contraire, qui vient du ciel et est quant à sa nature un « esprit vivifiant », va nous transmettre sa vie et nous faire semblables à lui-même.

On voit que l'Apôtre ne songe guère à décrire l'état de l'homme avant la chute. Ce qu'il veut, c'est établir la différence qu'il y a, d'une part, entre la nature et l'origine d'Adam et celle du Christ, et, d'autre part, entre ce que nous tenons ou tiendrons de chacun d'eux. Il est évident que cette comparaison devait faire apparaître l'infériorité d'Adam. Nous verrons que c'est le seul trait qui a frappé certains Pères dans ce passage.

Sans traiter expressément de l'état primitif, la relation que saint Paul établit entre ce que l'humanité possède grâce à Adam et grâce au Christ nous permet donc de tirer une conclusion au sujet de notre premier père et d'admettre une certaine ressemblance entre son état spirituel et le nôtre. Cette vue dogmatique ne manquera pas d'être retenue.

Telles sont les sources qui ont alimenté la tradition patristique. La plus riche était évidemment le récit de la Genèse, soit qu'il fût pris à la lettre ou idéalisé par l'allégorisme philonien. Mais il ne fournissait guère par lui-même que des traits extérieurs. En marquant ce que nous

---

1. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 206.

tenons d'Adam et du Christ, en reliant le premier homme au courant de notre propre vie surnaturelle, saint Paul a ouvert une voie qui découvrait le fond même de la révélation biblique sur ce point. A l'aide de ces divers matériaux nous allons voir se construire les premiers éléments d'une théologie de l'état primitif.

Cette question participe au développement général de la pensée chrétienne. Chez les Pères Apostoliques, dont les écrits ne dépassent pas la catéchèse élémentaire, nous ne trouvons à ce sujet rien qui soit digne d'être noté[1]. Mais, à partir du IIe siècle, l'état du premier homme a sa place plus ou moins étendue chez les divers témoins qui nous ont transmis la foi de l'ancienne Église tant en Orient qu'en Occident.

---

1. Voir A. Struker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, p. 2-10.

PREMIÈRE PARTIE

Période de formation : II^{e}-III^{e} siècles

CHAPITRE PREMIER

Débuts de la tradition grecque

Par leur genre d'activité, les Apologistes ne devaient pas avoir l'occasion de toucher à l'état primitif. En fait, la plupart ne s'en occupent pas et le plus théologien de tous, saint Justin, fournit à peine quelques indications. Seuls Tatien et Théophile ont sur la première humanité une doctrine un peu développée.

I. — Saint Justin.

Écrivant pour « ceux du dehors », saint Justin ne parle presque pas directement du premier homme. Tout au plus peut-on entrevoir sa pensée à travers ce qu'il expose, du point de vue philosophique, sur l'homme en général et ce qu'il enseigne sur l'œuvre rédemptrice du Sauveur.

Les dons qui distinguèrent l'humanité dès l'origine sont la raison et le libre arbitre; c'est en eux que Justin voit la dignité de la nature humaine. « Dieu, au commencement, a créé l'homme raisonnable, capable de choisir le vrai et de faire le bien, de sorte qu'il n'y aura d'excuse pour personne auprès de Dieu; car les hommes ont été créés raisonnables et intelligents[1]. » Puisqu'il écrit « au commen-

1. *Apol.*, I, 28, *P. G.*, t. VI, col. 372; trad. J. Rivière, *Saint Justin et les Apologistes du second siècle*, p. 195-196.

cement », Justin ne peut pas ne pas penser au récit biblique; mais il ne s'y réfère pas expressément.

Par réaction contre les doctrines fatalistes des philosophes et en particulier des stoïciens, il met surtout en évidence la liberté. Pour en prouver l'existence, il se sert principalement d'arguments philosophiques, en démontrant les suites pernicieuses du fatalisme. Car, si tout arrive par la loi du destin, alors ni le bon ne mérite de louanges, ni le méchant de reproches, et, quoi que l'homme fasse, il n'est pas responsable de ses actes[1]. Il invoque aussi « l'autorité de la loi morale[2] », et il y ajoute des preuves scripturaires (*Deut.*, XXX, 15-19, Is., I, 16-20), mais sans allusion spéciale au récit de la Genèse.

De sa liberté l'homme doit faire un bon usage pour atteindre sa destinée. Celle-ci consiste dans une vie familière avec Dieu, dans l'incorruptibilité et l'impassibilité[3]. C'est là le sort des justes; eux seuls auront part à la vie immortelle. Quant aux méchants, saint Justin insinue que leurs âmes cesseront d'exister après une expiation convenable de leurs fautes. Car, pour lui, l'âme n'est pas immortelle en soi : « si elle était immortelle, dit-il, elle serait sans doute incréée »; l'âme ne fait que participer à la vie[4].

Bien qu'il insiste tellement sur le libre arbitre qu'il attribue à tous les hommes le pouvoir d'atteindre leur destinée immortelle[5], il n'est pas exact de dire qu'il ne

---

1. *Apol.*, I, 43, col. 392-393.
2. J. Rivière, *op. cit.*, p. 197.
3. *Apol.*, I, 10, col. 340-341.
4. *Dial.*, 5-6, col. 485-498. « C'est encore une question de savoir, jusqu'à quel point saint Justin s'approprie, en les insérant en tête de son Dialogue, les idées de son interlocuteur ». En tout cas, ce morceau tend à montrer « contre les platoniciens... que cette immortalité n'est pas naturelle à l'âme, mais qu'elle est due à la volonté de Dieu et perpétuellement dépendante d'elle ». J. Rivière, *op. cit.*, p. 204. Cf. G. Bardy, art. *Justin*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VIII, col. 2267.
5. *Dial.*, 124, col. 765. Pour le but que poursuivent les Apologistes et leur mentalité, voir, dans J. Rivière, *op. cit.*, l'Introduction de P. Batiffol, p. v et xxiv.

connaît aucune différence entre l'état d'Adam et celui de l'humanité postérieure[1]. Car, s'il en était ainsi, on ne pourrait pas expliquer la façon dont il envisage l'œuvre du Christ. Il y voit une restitution du genre humain, sinon dans son état primitif, au moins dans sa destinée primitive. En effet, Jésus nous a donné son enseignement « pour opérer un changement et un retour du genre humain[2] ». Ailleurs il dit que nous adorons le Créateur et que nous lui adressons des prières « pour recouvrer l'état d'incorruptibilité[3] ». Ces textes prouvent que, pour Justin, il y eut un moment où l'homme a possédé l'incorruptibilité d'une certaine manière; il est évident qu'il ne pense ici qu'à l'état de nos premiers parents.

Malgré son insistance sur les dons naturels de l'homme, principalement sur le libre arbitre, Justin constate en fait l'incapacité où se trouvait le genre humain d'atteindre sa fin avant l'avènement du Sauveur, puisque tous les hommes, à la suite d'Adam et d'Ève, ont désobéi à Dieu et sont devenus ainsi la cause de leur mort[4].

En somme, le peu que saint Justin nous fournit sur l'anthropologie primitive nous permet de constater que, s'il n'utilise guère les données bibliques, sa doctrine n'est pourtant pas étrangère à celle de l'Église.

II. — Tatien.

Tandis que saint Justin voit la dignité de l'homme avant tout dans les dons naturels, pour Tatien son disciple l'homme n'a aucune valeur s'il n'est pas uni à la divinité. Cette conception mystique rejaillit évidemment sur sa doctrine de l'état primitif.

---

1. Ainsi H. H. Wendt, *Die christl. Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, p. 11.
2. *Apol.*, I, 23, col. 364.
3. *Apol.* I, 13, col. 345 : πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι.
4. Voir *Dial.*, 88 et 124, col. 685 et 765.

Son anthropologie est caractérisée par une notion très spéciale de l'ordre spirituel. « Nous savons qu'il y a deux espèces différentes d'esprits, dit-il, dont une s'appelle âme et l'autre est supérieure à l'âme, est l'image et la ressemblance de Dieu[1]. » L'âme en soi est mortelle; elle se dissout après la mort pour ressusciter avec le corps à la fin du monde. Elle devient immortelle quand elle est unie à l'esprit supérieur[2].

S'il n'a que l'âme, l'homme ne diffère guère des animaux; il ne l'emporte sur la bête que par la voix articulée[3]. Mais l'homme qui n'aurait que l'âme n'est pas l'homme véritable; car celui-ci doit posséder en plus la ressemblance de Dieu et être uni avec lui. L'homme véritable « n'est pas un être raisonnable capable de recevoir l'intelligence et la science », mais « c'est l'image et la ressemblance de Dieu ».

Tatien ne définit pas la nature de cette ressemblance. Mais il résulte de son explication qu'il la voit dans l'inhabitation de l'esprit supérieur dans l'homme. « Ce qu'il faut dire, c'est ce que signifie : être à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ce qu'on ne peut comparer ne peut être rien d'autre que l'être en soi, ce qu'on compare n'est rien autre que l'analogue. Or le Dieu parfait est incorporel, et l'homme est chair; l'âme est le lien du corps et le corps le contenant de l'âme. Qu'un tel composé soit comme un temple, Dieu veut y habiter par le moyen de l'esprit supérieur[4]. » Ainsi Tatien s'inspire des données de la Bible (*Gen.*, I, 26); mais il en interprète le contenu au

---

1. *Orat. adv. Græc.*, 12, *P. G.*, t. VI, col. 829; trad. A. Puech, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, p. 123.
2. *Orat.*, 13, col. 833. Voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 202, et A. Puech, *Les Apologistes grecs* p. 16.
3. *Orat.*, 15, col. 840. On ne doit pas prendre cette expression trop à la lettre et dire que Tatien ne voit aucune différence entre l'hommee et l'animal, puisque l'homme reste capable de recouvrer par ses efforts l'esprit supérieur. Voir A. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 516.
4. *Orat.* 15, col. 837-840; trad. Puech, p. 128.

moyen de spéculations qui rappellent un peu le système gnostique.

Cet esprit, qui fait vraiment l'homme, nos premiers parents le possédaient, de sorte que Tatien admet une identité presque parfaite entre l'état d'Adam et celui de l'homme véritable. Parlant des deux espèces d'esprits, il écrit que « l'un et l'autre se trouvaient chez les premiers hommes, de sorte qu'ils fussent en partie matériels et en partie supérieurs à la matière[1] ». De ces deux principes, c'est sans doute le dernier qui dominait, puisque Tatien exhorte les hommes à recouvrer leur état primitif. « Il faut donc que nous cherchions maintenant ce que nous avions autrefois, mais ce que nous avons perdu, que nous unissions notre âme à l'esprit saint[2]. »

En ce qui concerne les rapports de cet esprit avec l'homme, la pensée de Tatien n'est pas constante. Quand on n'envisage que ce qu'il dit de l'esprit, on voit que celui-ci excède complètement la nature humaine et lui est extérieur. Par où Tatien s'approche de la doctrine chrétienne sur l'inhabitation de l'Esprit Saint dans l'âme. Car il l'appelle πνεῦμα θεῖον, πνεῦμα τοῦ θεοῦ, θεοῦ μοῖρα, οὐράνιον, ἐπουράνιον, ἅγιον[3]. Ce sont autant de qualités qui signifient une origine et une nature divines.

Mais si l'on part de la définition qu'il donne de l'homme, cet esprit apparaît comme une partie intégrante de l'homme. Car sans ce πνεῦμα l'homme ne diffère guère des animaux. « Il y a ainsi chez Tatien une contradiction dans la conception du πνεῦμα. La définition de la nature de l'homme demande un abaissement de ce πνεῦμα, divin en soi, jusqu'à la sphère humaine[4]. »

De la ressemblance divine qui est en l'homme résultent,

---

1. *Orat.*, 12, col. 829; trad. Puech, p. 123.
2. *Ibid.*, 15, col. 837; trad. Puech, p. 128.
3. *Ibid.*, 13, 7, 20, 16, 15, col. 833, 820, 852, 841, 837. Cf. J. Feuerstein, *Die Anthropologie Tatians* p. 86.
4. J. Feuerstein, *op. cit.* p. 89.

comme suites immédiates, d'une part l'immortalité, d'autre part la connaissance de Dieu et une vie intime avec lui.

L'immortalité était le but que poursuivait le Verbe en créant l'homme semblable au Père. « Ainsi donc le Logos céleste... a créé l'homme à l'imitation du Père qui l'a engendré; il a fait de lui l'image de l'immortalité, afin que, comme l'immortalité est en Dieu, de même l'homme participe à ce qui est le lot de la divinité et possède l'immortalité. » Ici Tatien ne parle pas seulement de l'immortalité de l'âme, qui est la suite de la possession de l'esprit supérieur pour tous les hommes, mais aussi de celle du corps. Ainsi donc le premier homme tout entier aurait été préservé de la mort, s'il n'avait pas péché. La mort est survenue par suite de l'absence de l'esprit supérieur. « Celui-là qui avait été fait à l'image de Dieu, l'esprit plus puissant s'étant retiré de lui, est devenu mortel[1]. »

Principe de l'incorruptibilité, l'esprit supérieur rend en même temps l'âme capable de connaître Dieu. Car l'âme « par elle-même n'est que ténèbres et rien de lumineux n'est en elle ». Mais, quand le Verbe, lumière divine, la saisit, elle acquiert la connaissance de Dieu. Il en fut ainsi au commencement, jusqu'à ce que « les hommes... se soient détachés de la connaissance de Dieu[2] ».

Nos premiers parents étaient ainsi, grâce à la possession de l'esprit divin, des hommes véritables et doués d'une haute perfection. Cette perfection n'était cependant pas inamissible; ils n'étaient point bons par nature, car ce privilège ne convient qu'à Dieu. Le bien « chez les hommes est réalisé par leur libre volonté, afin que le méchant soit justement châtié, puisqu'il est devenu coupable par sa faute, et que le juste, qui a usé de son libre arbitre pour ne pas transgresser la volonté divine, soit loué justement et récompensé de ses bonnes actions[3] ».

1. *Orat.*, 7, col. 820-821; trad. PUECH, p. 116-117.
2. *Ibid.*, 12-13, col. 832-833; trad. PUECH, p. 125-126.
3. *Ibid.* 7, col. 820; trad. PUECH, p. 117.

Ainsi Tatien, bien qu'il combatte avec acharnement toute philosophie, en a subi largement l'influence et, malgré sa prétention de reproduire la pure doctrine de l'Écriture[1], il n'en tient compte que d'une manière superficielle, en la prenant comme une base sur laquelle il construit ensuite l'édifice de sa spéculation. Quelque spéciale et suspecte que soit celle-ci, on y devine l'intention de traduire la tradition chrétienne sur le principe supérieur de vie que le premier homme avait reçu de Dieu.

III. — Théophile d'Antioche.

Alors que saint Justin et Tatien sont des philosophes, Théophile d'Antioche est un homme d'Église. Rien d'étonnant à ce qu'il représente un autre courant. En effet, au lieu de se livrer à des spéculations, il s'en tient presque exclusivement aux données de la Bible.

Pour réfuter les mythes païens et les opinions des philosophes sur Dieu et sur l'origine du monde, il prend comme base le récit de la Genèse, qu'il suit et commente presque verset par verset. Ainsi est-il amené à parler de l'humanité primitive. L'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. En vue de sa création, Dieu appelle le concours du Verbe et de la Sagesse et il le fait maître de l'univers. C'est là que Théophile voit la dignité de l'homme[2].

L'homme, créé d'abord sur la terre, est transporté dès l'origine au paradis, lieu qui, par sa beauté, tient le milieu entre le ciel et la terre. Là il jouit de conditions de vie très favorables. Il y mène une vie tout heureuse et n'a pas besoin de se fatiguer en cultivant la terre[3]; car celle-ci, arrosée par une source divine, produit tout par elle-même

1. *Orat.*, 20, col. 852.
2. *Ad Autol.*, II, 18, *P. G.*, t. VI, col. 1081.
3. *Ibid.*, II, 24, col. 1089-1092.

conformément à la loi divine[1]. Théophile a de cette béatitude une si haute idée qu'il ne veut point interpréter au sens littéral le précepte donné à Adam de cultiver la terre (*Gen.*, II, 15); on doit l'entendre d'après lui de l'observation de la loi divine. Le travail, les douleurs et les peines ne sont que la suite du péché[2].

Cet état heureux et exempt de toute souffrance, nos premiers parents pouvaient le garder à jamais. Car il était en leur pouvoir de ne pas mourir. Mais cette faveur était soumise à la loi de l'épreuve. Théophile pousse si loin le rôle de la liberté que, pour lui, Adam n'était ni mortel ni immortel par nature. « Car si Dieu l'avait fait immortel dès le commencement, il l'aurait fait Dieu. D'autre part, s'il l'avait fait mortel, Dieu semblerait être la cause de sa mort. Il ne le fit donc ni mortel ni immortel, mais... capable de devenir l'un et l'autre. S'il faisait ce qui mène à l'immortalité en observant le précepte de Dieu, il recevrait de lui l'immortalité comme récompense et deviendrait Dieu. Mais s'il se tournait vers les œuvres de mort en désobéissant à Dieu, il serait lui-même la cause de sa mort[3]. »

Sous ce langage, qui déroute nos habitudes, il semble que Théophile attribue à l'humanité le privilège de la vie bienheureuse[4], mais conditionnée par l'observation du précepte divin. Car affirmer que l'homme a perdu l'immortalité par sa faute n'est-ce pas dire qu'il en avait la possession, au moins virtuelle, en même temps que le pouvoir de la consolider?

Tandis qu'il ne fait jusqu'ici que reproduire les données de la Genèse, Théophile se montre plus personnel dans sa

---

1. *Ibid.*, II, 19, col. 1081.
2. *Ibid.*, II, 24-25, col. 1089-1092.
3. *Ibid.*, II, 27, col. 1093-1096; trad. J. Rivière, *op. cit.*, p. 206. Cf. II, 24, col. 1089 : « L'homme était un être intermédiaire, ni tout à fait mortel ni immortel, mais capable de devenir l'un et l'autre. »
4. Voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 207.

conception sur l'enfance de l'homme primitif[1]. Il veut, en effet, le soumettre à la nécessité bienfaisante du progrès. C'est pourquoi Adam est pour lui un enfant, non seulement au point de vue spirituel, mais aussi au point de vue physique, puisqu'il dit nettement de lui qu'il était νήπιος τῇ ἡλικίᾳ.

On a d'ailleurs parfois schématisé à l'excès sa doctrine sur ce point. Ainsi Clausen, qui lui fait distinguer trois états d'Adam : le bébé, qui ne supporte pas la nourriture solide; l'enfant innocent, qui ignore le bien et le mal; l'adolescent, dont l'obéissance est mise à l'épreuve et qui doit être élevé à la vie morale[2]. Théophile, en réalité, ne connaît pas ce premier stage. S'il allègue l'enfant nouveau-né qui n'est pas encore capable de manger du pain, c'est seulement à titre d'exemple pour expliquer l'absence de la science en Adam. Et les deux autres degrés n'en forment, à vrai dire, qu'un seul. Il est impossible de déterminer le développement physique que Théophile attribue à Adam. En tout cas, s'il se le représente comme un enfant, c'est un enfant qui a atteint l'âge de raison, capable d'observer le précepte divin et, par suite, responsable de ses actes.

De l'enfance physique résultait l'enfance spirituelle d'Adam. Il ne possédait pas la science, parce qu' « il n'est pas convenable que les enfants sachent plus que leur âge ne le demande ». C'est pourquoi Dieu lui avait défendu de manger de l'arbre de la science du bien et du mal, qui, du reste, en lui-même était bon puisqu'il ne contenait que la science. Celle-ci est « bonne quand on en fait l'usage qui convient » : Adam n'en était pas encore capable.

L'ignorance de notre premier père explique son innocence. Car Dieu lui avait interdit de manger de l'arbre de

1. *Ad Autol.*, II, 24-25, col. 1089-1092.
2. O. Clausen, *Die Theologie des Theophilus*, dans *Zeitschrift für wiss. Theologie*, t. XLVI, 1903, p. 129.

la science, parce qu'il « voulait que l'homme, étant enfant, gardât plus longtemps la simplicité de l'innocence ». Ce qui semble supposer qu'Adam aurait perdu cette innocence en acquérant la science. Il est cependant impossible de conclure d'après un seul passage.

Ainsi, bien qu'il s'en tienne, d'une manière générale, à la lettre du récit biblique, Théophile s'en écarte pour admettre qu'Adam fut tout d'abord dans un état de véritable enfance. En quoi il est le premier témoin d'une interprétation que nous retrouverons dans la suite. Cette conception, qui nous paraît aujourd'hui singulière, doit sans doute son origine au besoin d'expliquer l'innocence des premiers parents. Il est d'ailleurs difficile de dire si Théophile représente une opinion déjà courante ou bien s'il est la source dont les autres se sont inspirés. La première hypothèse semble plus vraisemblable. Car, même s'il est vrai que saint Irénée ait utilisé Théophile[1], rien ne prouve la même dépendance chez Clément d'Alexandrie.

Au total, sans parler de saint Justin qui touche à peine notre problème, le groupe des Apologistes nous fournit, dès le second siècle, les représentants des deux tendances qui se manifestent chez les Pères suivants. Théophile incarne le courant positif, qui demande au seul récit biblique le tableau de l'anthropologie primitive, comme Justin et Tatien le courant philosophique, où les données scripturaires ne sont guère qu'un thème à des réflexions ou spéculations d'ordre rationnel. C'est évidemment le premier qui exprime la pensée commune de l'Église; mais on voit que, de bonne heure, le second n'en fut pas exclu. Suivant cette double ligne, avec saint Irénée d'une part et les Alexadrins de l'autre, allait respectivement se développer la théologie grecque de l'état primitif.

---

1. Voir E. Klebba, *Die Anthropologie des hl. Irenaeus*, p. 43.

CHAPITRE II

Premiers développements : Saint Irénée

Ayant à défendre la foi de l'Église contre les gnostiques saint Irénée est amené à toucher à maintes reprises au problème de la nature de l'homme et de l'état primitif de l'humanité. Lui-même nous fait connaître les théories de ses adversaires.

Il y a, d'après le Gnose, trois catégories d'hommes : les hyliques, les psychiques et les pneumatiques[1]. L'homme hylique est créé d'une matière essentiellement mauvaise; mais quand le Démiurge y met un principe supérieur, il crée l'homme psychique[2]. Le passage du deuxième degré au troisième est plus compliqué. Achamoth, la mère du Démiurge, a déposé en lui à son insu un être spirituel qu'elle avait engendré auparavant. Cet être passe ensuite dans les âmes de quelques-uns des psychiques : les pneumatiques sont issus de ce mélange[3]. Les psychiques sont le commun des fidèles et les pneumatiques sont les gnostiques eux-mêmes.

En conséquence de cette diversité d'origine et de constitution, les facultés spirituelles des hommes sont inégales. Les hyliques, composés d'une matière essentiellement mauvaise, ne peuvent pas se sauver; les pneumatiques, grâce

1. Voir E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, p. 105.
2. *Cont. haer.*, I, 5, 5, *P. G.*, t. VII, col. 500-501. Toutes les références qui suivent sans autre indication se rapportent à cet ouvrage.
3. I, 5, 6, col. 501.

au principe spirituel qu'ils ont reçu, se sauveront nécessairement. Il y a ainsi deux catégories d'hommes, dont les uns sont bons par nature, les autres par nature mauvais. Seuls les psychiques sont maîtres de leur sort. Ils peuvent se sauver ou se perdre; cela ne dépend que de leur conduite morale. Eux seuls profitent de l'avènement du Sauveur[1].

Le gnosticisme était donc marqué, d'une part, par un pessimisme extrême vis-à-vis de la chair, et, de l'autre, par un complet fatalisme sur le sort de la plupart des hommes. C'est contre ce système que saint Irénée se propose de réagir au nom de la doctrine chrétienne.

I. — Origine et nature de l'homme.

Conformément aux données de la Bible, Irénée voit dans l'homme, non pas un produit des éons, mais une œuvre de Dieu le Père. « Ce ne sont pas les anges qui nous ont formés; car les anges ne peuvent pas faire l'image de Dieu[2]. » Dans la création de l'homme, Dieu ne s'est pas servi d'intermédiaires : il nous a créés immédiatement « par ses mains, c'est-à-dire par le Verbe et par l'Esprit[3] ». Et déjà cette origine divine garantit la dignité de la nature humaine.

En effet, à l'encontre du pessimisme de ses adversaires, l'évêque de Lyon montre d'abord l'importance du corps dans la constitution de l'homme. Puis il oppose à leur fatalisme l'existence du libre arbitre et les capacités de notre nature.

Le corps est, à ses yeux, un des éléments constitutifs de l'être humain. Il définit donc celui-ci comme « un composé d'âme et de chair[4] », les deux principes étant mis,

---

1. I, 6, 1-2, col. 504-505.
2. IV, 20, 1, col. 1032.
3. V, 6 1, col. 1137.
4. IV, praef., 4, col. 975 : *Homo est autem temperatio animæ et carnis.*

comme on le voit, sur le même pied. Parfois même il voit dans le corps l'image de Dieu. Jusque dans l'homme parfait qui est en possession de l'esprit, la chair n'est pas méprisable. « Car, si l'on enlève l'image et si l'on méprise le corps, on ne peut plus y voir un homme, mais ou bien une partie de l'homme... ou bien une autre chose, mais non pas l'homme[1]. »

L'homme ainsi conçu est doué de la raison et du libre arbitre. C'est dans la première de ces facultés que saint Irénée trouve souvent cette « ressemblance » avec Dieu dont parle l'Écriture. « Raisonnable et par suite semblable à Dieu », écrit-il de l'homme, en ajoutant d'ailleurs aussitôt, par voie de conséquence, qu'il « a été créé libre[2] ». En effet, Irénée insiste sur ce point par réaction contre les gnostiques. « Dieu avait fait l'homme libre dès l'origine...; il avait mis dans l'homme le pouvoir d'élection de même que dans les anges[3]. »

En même temps qu'un fait de nature, l'existence du libre arbitre est une exigence morale. « Si les uns avaient été créés bons par nature et les autres par nature mauvais, ni ceux-là ne mériteraient de louanges, s'ils étaient bons..., ni ceux-ci de reproches. » Tous les hommes ont la capacité de faire le bien et tous peuvent le perdre[4].

La nature humaine ne comporte donc point de privilèges inamissibles. Cette perfection essentielle que réclament les gnostiques ne convient qu'à Dieu. Déraisonnables par suite sont ceux qui ne savent pas voir la différence entre Dieu et l'homme et qui « ne veulent pas être ce qu'ils ont été créés, savoir des hommes sujets aux passions, mais, dépassant la loi du genre humain (*supergredientes legem*

---

1. V, 6, 1, col. 1137-1138.
2. IV, 4, 3, col. 983. Voir F. Vernet, art. *Irénée*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VII, col. 2454.
3. IV, 37, 1, col. 1099. Cf. IV, 38, 4, col. 1109; *Dem.*, 11, *P. O.* t. XII, p. 762.
4. IV, 37, 2, col. 1100.

humani generis), veulent être des dieux avant même d'être devenus des hommes[1] ».

Un corps mortel sans être foncièrement mauvais, une âme douée de libre arbitre et de raison : voilà ce qu'est l'homme, œuvre et image de Dieu mais de beaucoup inférieure à son créateur.

II. — État privilégié de l'homme : Sa réalité.

Cet état, bien que naturel à l'homme, n'était pas son état primitif : Dieu, en effet, qui destinait l'homme à l'éternité et à l'incorruptibilité, l'avait, dès le paradis terrestre, élevé au-dessus de sa condition.

Le fait de cet état priviligié est attesté d'abord par l'analogie que saint Irénée voit entre l'etat du premier homme et celui du chrétien. Non seulement il existe entre eux une ressemblance, mais une certaine identité, puisque l'œuvre du Christ avait pour but de rétablir dans les hommes « leur caractère primitif » (*carnis membra... restituere in pristinum caracterem*)[2]. La première humanité était donc en possession d'un état semblable au nôtre. Puisque celui-ci est un état privilégié, il s'ensuit que celui-là l'était aussi.

En outre, Irénée parle expressément des privilèges d'Adam. Il lui attribue « la sainteté qui provient de l'Esprit »[3] et celle-ci entraînait la fécondité dans l'ordre spirituel. En effet, l'humanité est semblable à un olivier franc, qui, négligé pendant un certain temps, devient un sauvageon ; mais, s'il reçoit les soins nécessaires, il recouvre sa fertilité. Donc, à l'origine, les hommes étaient capables de porter des fruits. S'ils reçoivent comme greffe le Verbe

---

1. IV, 38, 4, col. 1108-1109. Cf. III, 20, 2, col. 943, où l'on voit que l'homme doit apprendre qu'il est « mortel et faible ».
2. V, 12, 6, col. 1156.
3. III, 23, 5, col. 963.

de Dieu, ils retrouvent leur nature primitive, celle qui a été faite « à l'image et à la ressemblance de Dieu[1] ».

Que cette « nature primitive » fût, en réalité, un privilège aux yeux de saint Irénée, cela résulte déjà de sa conception de l'homme. Nous l'avons entendu rappeler aux Gnostiques « la loi du genre humain[2] ». La seule description de l'état d'Adam montre qu'il dépassait les exigences normales de cette « loi ». Saint Irénée s'en explique, du reste, formellement. L'homme, dit-il, ne doit pas croire que l'incorruptibilité qui était « en lui » est propre à sa nature : *Nec unquam de Deo contrarium sensum accipiat homo, propriam arbitrans eam quæ circa se esset incorruptelam.* Il ne doit pas davantage s'imaginer « être semblable à Dieu par nature[3] ». C'est dire que ce don constitue une faveur gratuite.

L'évêque de Lyon distingue aussi nettement une double filiation : l'une selon la nature ou la condition, l'autre selon l'adoption. Dans le premier sens, « nous sommes tous fils de Dieu, puisque tous nous sommes créés par Dieu[4] ». Dans l'autre sens, ceux-là sont fils de Dieu qui ont été engendrés par lui[5], « qui croient et font sa volonté[6] ». Dans ces passages, saint Irénée vise le privilège du chrétien. Mais on a le droit de les appliquer également à la première humanité, puisque notre docteur voit dans l'état d'Adam l'état idéal qui nous est rendu grâce à l'œuvre du Christ. Nos premiers parents étaient donc en possession d'un état qui les élevait au-dessus de la condition normale de l'homme.

Avec ces attestations d'un état primitif idéal semblent être en contradiction les passages où l'évêque de Lyon

---

1. V, 10, 1, col. 1148 : *In pristinam veniunt hominis naturam, eam quæ secundum imaginem et similitudinem facta est Dei.*
2. Voir plus haut, p. 33-34.
3. III, 20, 1, col. 942-943.
4. IV, 41, 2, col. 1115.
5. V, 18, 2, col. 1173.
6. IV. 41, 2, col. 1115.

insiste sur l'imperfection de nos premiers parents. De ce chef, on a voulu voir, dans sa doctrine sur l'anthropologie primitive, des « contradictions palpables » et des « éléments disparates[1] ».

Cette contradiction n'est qu'apparente et s'explique très bien par le point de vue auquel se place notre docteur. La pensée d'un état primitif idéal ne l'empêche pas de reconnaître qu'Adam et Ève étaient capables de déchoir par suite de leur libre arbitre, de même qu'ils pouvaient et devaient progresser puisqu'ils n'avaient pas encore toute la perfection possible. C'est dans ce sens qu'ils étaient imparfaits. Irénée insiste d'autant plus sur ce point qu'il est en présence d'adversaires qui revendiquent pour eux-mêmes une perfection inamissible.

Si Dieu n'a pas créé des âmes bonnes par nature, objectaient les gnostiques, ce serait dire qu'il ne le pouvait pas. La réponse de l'évêque de Lyon consiste à mettre à l'abri la puissance de Dieu en insistant sur la faiblesse constitutive de l'homme. « A Dieu tout est possible. Ainsi était-il capable de donner à l'homme dès l'origine la perfection; mais l'homme n'était pas capable de la recevoir, puisqu'il était un enfant[2]. » Dans ses opérations, Dieu s'adapte toujours à notre capacité. Nous en avons l'exemple dans l'œuvre de l'Incarnation, où le Christ n'est pas venu chez nous dans sa gloire, comme cela lui était possible, mais dans un état tel que nous puissions le voir. Et l'auteur de rappeler que saint Paul (*I Cor.*, III, 2) donnait lui aussi, à ses fidèles « du lait à boire », tant qu'ils ne pouvaient pas supporter la « nourriture solide » à cause de leur infirmité. Il en est de même pour nos origines. « Dieu pouvait donner à l'homme l'état parfait; mais l'homme, nouvellement créé, n'était pas capable de le recevoir et, s'il l'avait reçu, de le saisir, et, s'il l'avait saisi, de le

1. HARNACK, *op. cit.*, t. I, p. 388. WENDT, *op. cit.*, p. 27-28.
2. Sur l'enfance d'Adam, voir plus loin, p. 40-41.

retenir. C'est pourquoi le Fils de Dieu, qui est parfait, est devenu enfant avec l'homme (συνενηπίαζεν), non pas à cause de lui-même, mais à cause de l'enfance de l'homme et a été saisi dans la mesure où l'homme était capable de le saisir. Ainsi l'impossibilité et l'indigence ne se trouvaient pas en Dieu, mais dans l'homme puisqu'il n'était pas incréé[1]. »

Irénée exclut ici la perfection au sens absolu des gnostiques ; mais cette pensée n'est point en contradiction avec les attestations antérieures d'un état idéal de la première humanité. Car il ne revendique nulle part pour celle ci la perfection définitive. Ainsi la doctrine de l'évêque de Lyon sur l'anthropologie primitive est parfaitemnt cohérente. Les privilèges du premier homme n'empêchent pas d'admettre son imperfection native d'être contingent, pas plus que celle-ci ne doit s'opposer à ceux-là.

III. — État privilégié du premier homme : Ses éléments.

Sur les éléments qui constituent cet état privilégié, l'évêque de Lyon reproduit, en général, les données de la Bible, mais déjà méditées et, par suite, rapprochées les unes des autres.

L'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ces termes bibliques, retenus par les gnostiques[2], reviennent souvent sous la plume de saint Irénée. « Une fois il y trouve la simple ressemblance avec Dieu par la possession de la liberté et l'usage de la raison ; il y aperçoit d'habitude ou, dans l'*imago*, la ressemblance par les biens naturels et, dans la *similitudo*, la ressemblance par les biens surnaturels, ou, dans l'une et l'autre, l'image et la ressemblance divines par la grâce[3]. » Cette dernière res-

1. IV, 38, 1-2 col. 1105-1107.
2. I, 5, 5, col. 500-501.
3. F. VERNET, *loc. cit.*, col. 2455.

semblance, la plus profonde, est caractérisée par la possession du Verbe[1], par une union étroite avec Dieu, principe de l'incorruptibilité[2].

Irénée pense au même privilège quand il parle de la « vie » dans l'homme. Ce terme, suggéré par l'Écriture comme opposition à la mort dont Adam et Ève furent menacés, désigne en premier lieu la vie du corps. L'évêque de Lyon insiste sur cette vie promise à l'homme au paradis et perdue par le péché[3]. Mais, d'après lui, la perte de la vie physique, bien qu'elle soit une conséquence du péché, est pour l'homme moins une peine qu'un bienfait. Elle montre la miséricorde divine, qui n'a pas voulu « que l'homme restât toujours transgresseur, que son péché fût immortel et que le mal fût sans fin et sans remède[4] ».

La « vie », dans saint Irénée, ne se dit pas seulement du corps, mais aussi, comme dans saint Jean, de l'âme. Cette vie, l'homme l'a possédée au paradis; c'est elle, en effet, qui fut la cause de la jalousie du démon[5]. L'homme l'a perdue quand, par suite du péché, la mort s'est emparée de lui[6]. Mais la vie reprend le dessus grâce à l'œuvre du Rédempteur[7]. Ainsi le Christ nous rend ce qu'Adam nous avait enlevé et la Rédemption rétablit ici encore l'état primitif. C'est donc cette vie qui constituait le principal trait de l'état privilégié d'Adam.

Mais l'homme ne la possédait pas définitivement : elle était conditionnée par l'observation du précepte divin. Car Dieu avait donné à l'homme la loi, afin que, « s'il gardait ses commandements, il pût rester toujours dans l'état où il était, c'est-à-dire immortel, tandis que s'il ne

---

1. V, 10, 1, col. 1148. Cf. IV, 38, 2, col. 1107.
2. *Dem.*, 40, *P. O.*, t. XII, p. 762-763. Cf. III, 18, 7, col. 937 : ...*Omnibus restituens eam quæ est ad Deum communionem.*
3. III, 23, 1, col. 960.
4. III, 23, 6, col. 964.
5. V, 24, 4, col. 1188.
6. III, 18, 7, col. 937-938.
7. V, 12, 1-2, col. 1151-1153

restait pas fidèle, il deviendrait sujet à la mort et retournerait à la terre d'où il avait été tiré[1] ». En fait, c'est par suite de sa désobéissance que l'homme perdit l'immortalité[2]. La vie du corps chez Adam avait donc son principe dans celle de l'âme.

Cette exemption de la mort était accompagnée de l'innocence; car nos premiers parents n'éprouvaient point de concupiscence. Irénée l'affirme tant dans le *Contra hæreses* que dans la *Demonstratio*. Mais l'explication qu'il en donne ne semble pas être la même dans les deux ouvrages. Tandis qu'ici il en voit la cause dans la force qui provient du souffle de vie, c'est-à-dire dans le rayonnement normal de la vie spirituelle, là il semble supposer que l'exemption de la concupiscence tenait à un fait accidentel, savoir à la condition d'enfants dans laquelle nos premiers parents furent créés[3].

Voici ce qu'il dit dans la *Demonstratio* : « Adam et Ève... étaient nus et ils ne rougissaient pas; car ils étaient innocents et n'avaient que des pensées pures, comme celles des enfants. Rien n'était dans leur esprit et leur intelligence qui pût faire naître dans l'âme des désirs mauvais et des mouvements honteux. C'est alors qu'ils gardaient l'intégrité de leur nature; car ce qui leur avait été insufflé au moment de la création était un souffle de vie. Or tant que ce souffle conservait son intensité et sa force, il mettait leur pensée et leur esprit à l'abri du mal. C'est pourquoi ils ne rougissaient point s'ils s'embrassaient et se prodiguaient d'innocentes caresses comme des enfants[4] ». Ici donc l'évêque de Lyon trouve dans le « soufle de vie » la cause de l'innocence d'Adam et d'Ève.

Dans le *Contra hæreses*, cette innocence est présentée comme une suite de leur ignorance, et celle-ci causée par

1. *Dem.*, 15, p. 763-764.
2. III, 20, 2, col. 943.
3. Voir VERNET, *loc. cit.*, col. 2456.
4. *Dem.*, 14, *P. O.* t. XII, p. 763.

leur jeune âge. « Nouvellement créés, ils ne savaient pas engendrer des enfants. Car il leur fallait tout d'abord croître et ensuite se multiplier[1]. » Ce qui semble supposer que, l'âge parfait une fois atteint, ils auraient senti la concupiscence. En fait, l'éveil de la concupiscence coïncide chez Adam avec la perte de ses sentiments d'enfant[2]. « Encore est-il possible que, s'attachant à décrire l'homme historique, Irénée songe à dire ce qui fut, non ce qui se serait produit si Adam et Ève n'avaient pas désobéi[3]. » Quoi qu'il en soit de ces deux explications, entre lesquelles Irénée nous laisse le choix, il n'est pas douteux que, pour lui, l'innocence ne soit entrée, comme le rapporte la Genèse, dans les privilèges du premier homme.

En outre Adam et Ève menaient une vie toute heureuse, exempte de douleur et de travaux pénibles. « Rien ne leur manquait de ce qui convient aux besoins de la vie. » Les souffrances, la douleur et les gémissements sont la suite de la déchéance[4].

Pour réels qu'ils fussent, ces privilèges ne comportaient pas toute la perfection possible. Car l'homme, étant encore un enfant, était appelé à progresser et à se perfectionner. On voit que la doctrine de l'enfance d'Adam, déjà rencontrée chez Théophile[5] et que nous retrouverons encore[6], joue un rôle des plus importants dans l'anthropologie primitive chez les Pères anciens.

Or ce n'est pas seulement l'enfance spirituelle, comme veulent l'entendre quelques auteurs, que saint Irénée reconnaît aux premiers parents : « C'est, dit expressément X.-M. Le Bachelet, abuser de cette expression : *infans enim fuit*... que de l'appliquer à la condition physi-

---

1. III, 22, 4, col. 959.
2. III, 23, 5, col. 963 : Adam avait perdu *indolem et puerilem sensum*.
3. VERNET, *loc. cit.*, col. 2456.
4. *Dem.*, 12 et 17, *P. O.* t. XII, p. 762 et 764.
5. Voir plus haut, p. 29.
6. Voir plus loin, p. 49.

que du premier homme[1]. » Il semble cependant que telle soit la conception d'Irénée : autrement il ne pourrait pas parler d'une croissance de l'homme. « L'homme, dit-il, a dû tout d'abord être créé, puis grandir et ensuite être élevé à l'âge d'homme[2]. » Il trouve même dans ce fait un argument contre la doctrine gnostique de la perfection inamissible des pneumatiques : « Comment donc, demande-t-il, sera-t-il Dieu celui qui n'est pas encore devenu homme ? Comment sera-t-il parfait celui qui vient d'être fait[3] ? » De même on comprend mieux que saint Irénée ait pu expliquer par là l'innocence des premiers parents[4], s'il avait en vue la condition réelle de leur organisme physique.

Non moins clairement, dans la *Demonstratio*, il appelle l'homme un petit enfant et oppose son état à celui des êtres mis à son service : « L'homme est créé par Dieu comme maître de la terre et des êtres qui devaient le servir. Mais, tandis que ces derniers étaient dans toute leur force, le maître, c'est-à-dire l'homme, devait nécessairement grandir pour atteindre sa perfection. » Cette enfance d'Adam n'était pas seulement physique : elle se retrouve au moral. Le premier homme « n'avait pas encore le parfait usage de ses facultés : aussi fut-il facilement trompé par le séducteur[5] ».

Il semble donc certain qu'Irénée attribue à nos premiers parents une certaine enfance corporelle. On doit cependant se garder d'y voir un âge trop bas et un développement physique trop imparfait. Car, dès le moment de la transgression, Adam apparaît comme un homme dont les passions s'éveillent et qui a besoin de combattre « l'impétuosité pétulante de la chair[6] ».

---

1. X. M. Le Bachelet, art. *Adam*, dans *Dict. théol. cath.*, t. I, col. 370. Voir de même E. Klebba, *op. cit.*, p. 41.
2. IV, 38, 3, col. 1108.
3. IV, 39, 2, col. 1110.
4. Voir plus haut, p. 39-40.
5. *Dem.*, 12, *P. O.*, t. XII, p. 763.
6. III, 23, 5, col. 963.

Sauf cette conception spéciale qui lui vient de la tradition, saint Irénée s'en tient aux données bibliques sur l'état primitif. Il reconnaît à l'homme un don, exprimé par divers termes, qui, à y bien regarder, répond à peu près à notre conception de la grâce. Et ce don, loin d'être solitaire, est suivi d'autres, où l'on retrouve les principales catégories que la théologie postérieure a désignées sous le nom de dons préternaturels.

IV. — État privilégié du premier homme : Analyse théologique.

Non content de décrire simplement les éléments de l'état primitif, l'évêque de Lyon en a tenté une première analyse. A propos de la comparaison faite entre l'état d'Adam et celui du chrétien, nous trouvons chez lui une ébauche d'explication théologique de ce privilège. Sous l'influence surtout de la théologie paulinienne, saint Irénée marque, en effet, d'une part la ressemblance qui existe entre ces deux états et, d'autre part, les différences qui les séparent.

Suivant sa doctrine de la récapitulation, Jésus-Christ résume en lui-même toute l'humanité, dont il est le représentant et le chef. En conséquence, son œuvre rédemptrice consiste à lui rendre sa condition primitive, qu'elle avait perdue par suite de la désobéissance du premier père[1]. « Quand le Christ s'est incarné et s'est fait homme, il a récapitulé en lui la longue suite des hommes et, résumant en lui l'humanité, il nous a donné le salut, afin que nous recouvrions dans le Christ Jésus ce que nous avions perdu en Adam, à savoir d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu[2]. » Ainsi « la ressemblance divine

1. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, p. 120.
2. III 18, 1, col. 932.

imprimée par Dieu au front du premier homme » est « mise de nouveau à la portée de tous par Jésus-Christ[1] ».

Nous sommes donc en droit de renverser les termes et de nous représenter l'état d'Adam comme celui du chrétien. L'idée d'un rapport intime entre les deux états domine la pensée de saint Irénée. Ce qui leur est commun c'est surtout la « vie » avec tout ce qu'elle comporte, savoir la possession du Verbe et l'union étroite avec Dieu, dons que nous avons vu attribués à Adam.

Malgré cette ressemblance fondamentale, l'évêque de Lyon voit des différences entre ces deux moments de l'économie surnaturelle. Par suite, il n'attribue pas à nos premiers parents tous les dons spirituels du chrétien, et c'est, à ses yeux, l'Écriture elle-même qui s'oppose à cette complète identification. Le contraste que saint Paul établit entre les deux Adam[2] est pour lui décisif.

Car la « vie » fut donnée au premier homme par le souffle divin tandis qu'après l'avènement du Christ c'est l'Esprit de Dieu qui la produit, et c'est précisément cette différence d'origine qui fut la cause de sa perte : *Explosa est autem pristina vita, quoniam non per Spiritum sed per afflatum fuerat data.* « Car, explique-t-il, autre chose est le souffle de vie qui fait l'homme animal, autre l'Esprit vivifiant qui le fait spirituel[3]. »

De cette distinction Irénée trouve un *confirmatur* dans Isaïe (XLII, 5; LVII, 16), qu'il commente en ces termes : « Il [Isaïe] assigne en particulier l'Esprit à Dieu, qui le répand à la fin des temps, par l'adoption, sur le genre humain. Quant au souffle, il l'accorde à toute la création et en fait une créature. Autre est la création, autre le Créa-

---

1. A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. VI, 1916, p. 196.
2. Voir plus haut, p. 17-18.
3. V, 12, 2. Col. 11 2. Il importe peu pour Irénée que la Genèse parle de la vie du corps et le Nouveau Testament de la vie spirituelle. Il s'attache au mot *vita*, y voyant la vie du corps intimement liée à celle de l'âme.

teur. Ainsi le souffle est temporel, l'Esprit éternel. Et le souffle, après avoir vite grandi et duré quelque temps, s'en va, laissant inanimé celui auquel il appartenait ; mais l'Esprit, après avoir enveloppé l'homme par le dedans et par le dehors, persévère toujours et ne l'abandonne jamais. Seulement l'être spirituel n'apparaît point d'abord, dit l'Apôtre (parlant à des hommes), mais d'abord l'animal et puis le spirituel (*I Cor.*, XV, 46). C'est naturel, il fallait que d'abord le corps de l'homme fût formé et qu'une fois formé il reçût une âme ; après quoi il recevrait participation à l'Esprit. C'est pourquoi le premier Adam fut fait par le Seigneur âme vivante, le second Adam Esprit vivifiant (*I Cor.*, XV, 45). Celui donc qui avait été fait âme vivante, ayant incliné au mal, perdit la vie ; mais faisant retour au bien, il acquerra l'Esprit vivifiant et obtiendra la vie[1]. »

Ces passages marquent visiblement une différence entre l'état d'Adam et celui que l'homme possède grâce à la Rédemption. Ici et là l'homme possède la « vie » : elle est commune à Adam et au chrétien. Ce qui diffère, c'est le mode suivant lequel cette « vie » est donnée. Dans le premier cas, elle est due au « souffle », et c'est pourquoi elle fut si fragile ; dans le second cas, c'est l'Esprit qui en est la source.

Ainsi semble-t-il impossible d'attribuer au premier homme l'Esprit de Dieu. M. d'Alès croit cependant pouvoir dire qu'Irénée accorderait au premier homme la possession de l'Esprit, au moins « à un titre précaire[2] ». Il appuie son assertion sur le texte suivant : « Son plan sur l'humanité par rapport au Fils de Dieu, le Verbe auteur de toutes choses l'avait préformé en lui-même, préfaçonnant d'abord l'homme animal pour qu'il fût sauvé par le spirituel (*præ-*

1. V, 12, 2, col. 1152-1153 ; trad. A. d'Alès, dans *Recherches de science religieuse*, t. XIV, 1924, p. 512.
2. *Ibid.*, p. 512-513.

formante primum animalem hominem videlicet ut a spiritali salvaretur). Comme, en effet, il préexistait en tant que Sauveur, il fallait avoir aussi l'être à sauver, pour que son rôle de Sauveur ne fût pas en l'air.[1] » Seulement M. d'Alès omet dans sa citation le mot *animalem*, qui donne à ce passage toute sa portee. Ici encore, non seulement le premier Adam se distingue du second comme celui qui a besoin d'être sauvé de celui qui le sauve, mais le premier homme est conçu comme « un homme animal » (*praeformante primum animalem hominem*). Ce qui lui laisse cette même note d'infériorité que nous lui connaissons et dont l'évêque de Lyon dégage ailleurs la cause.

Il est vrai que, d'après saint Irénée, le chrétien parfait, en possession du Saint Esprit, est « l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu[2] ». D'où l'on pourrait conclure qu'Adam, créé lui aussi à l'image et à la ressemblance de Dieu, a dû posséder également l'Esprit de Dieu. Mais Irénée ne le dit pas expressément et le développement cité plus haut ne permet guère d'accorder au premier homme toute la perfection du chrétien, puisqu'il affirme une distinction nette entre la vie qui provient du souffle de Dieu et celle qui est le fruit de l'Esprit.

Ainsi donc l'état de nos premiers parents ressemble à celui que l'humanité possède grâce à l'œuvre du Christ. Comme nous, ils avaient la « vie » du corps et celle de l'âme. Mais ce qui les distingue de nous, c'est la manière dont cette vie leur fut donnée. Substantiellement identique au nôtre, leur état spirituel en reste encore loin par la moindre perfection de son origine et la fragilité de son existence. Ce qui sauvegarde tout à la fois la continuité de l'économie divine et la suprême excellence de la Rédemption.

En somme, nous trouvons dans saint Irénée une doc-

1. III, 22, 3, col. 958.
2. V, 6, 1, col. 1137-1138.

trine suffisamment complète et arrêtée sur l'état primitif. A l'encontre de la Gnose, qui établissait entre les hommes des catégories irréductibles, il se place sur le terrain de la révélation, qui connaît seulement une distinction entre les états successifs de l'humanité mais respecte l'unité foncière du genre humain. Il distingue donc ce que l'homme était par nature et ce qu'il est devenu par grâce. Par nature, l'homme était un être composé de corps et d'âme, sujet aux passions et à la mort; s'il fut tout d'abord soustrait à ces misères, c'était par privilège. En affirmant le premier point, Irénée opposait à l'idéalisme chimérique de la Gnose les principes d'une anthropologie rationnelle; le développement du second l'amène à esquisser une anthropologie surnaturelle.

Suivant la ligne positive que nous avons relevée chez Théophile, cette théologie de l'état primitif s'alimente au récit de la Genèse, qui décrit la bienheureuse innocence des premiers parents. Mais Irénée y joint la doctrine de saint Paul, qui lui permet de voir dans cet état initial et cette vie la source du courant spirituel que le Christ a rouvert pour l'humanité.

Ces privilèges n'étaient pourtant pas encore la perfection absolue. Ils restaient dépendants du libre arbitre, qui exposait l'homme à les perdre. Les premiers hommes n'avaient pas atteint non plus tout leur épanouissement à cause de la loi du progrès à laquelle l'humanigé était soumise et qui prend assez de relief pour que notre docteur se soit représenté le premier homme comme un véritable enfant.

Cette imperfection relative n'empêche pas l'évêque de Lyon de tenir, en principe, cet état de nos premiers parents pour l'état idéal restauré par le Christ. Malgré les différences qui les séparent, ces deux états se ressemblent, à son regard de théologien, en ce qu'ils comportent la possession de la même vie divine.

CHAPITRE III

Premiers développements : Les Alexandrins

Pour les théologiens de l'école d'Alexandrie, l'anthropologie primitive n'offrait pas d'intérêt spécial. Sans parler de Clément, « surtout moraliste et pédagogue[1] », Origène lui-même ne fait pas de place dans sa synthèse à l'état historique du paradis. Cependant ce qu'ils en disent l'un et l'autre porte la marque de leur génie. S'il ne fut pas renouvelé par eux, cet élément de la tradition chrétienne n'en a pas moins été touché par le courant spéculatif dont ils furent les initiateurs.

I. — Clément d'Alexandrie.

Par son tempérament intellectuel, par son désir de réaliser la « gnose » chrétienne, par son allégorisme exégétique hérité de Philon, Clément devait être porté à parler du premier homme surtout en philosophe. Et c'est ce qu'il a fait le plus souvent. Cependant le fait qu'il mentionne parfois Adam et Ève[2] prouve que le texte biblique n'était pas absolumment étranger à sa pensée sur les origines de l'humanité.

Clément enseigne que le premier homme était un homme parfait quant à sa formation πρὸς τὴν πλάσιν. « Car rien

1. A. de la Barre, art. *Clément d'Alexandrie*, dans *Dict. théol. cath.*, t. III, col. 139.
2. *Strom.*, III, 16 et 17, *P. G.*, t. VIII, col. 1201, 1205.

ne lui manqua de ce qui caractérise l'idée et la forme de l'homme[1] », c'est-à-dire qu'il possédait tous les éléments constitutifs de la nature humaine. Platonicien et croyant, il insiste surtout sur l'âme, qui est dans l'homme le principal. Car, sans elle, le corps n'est que « terre et poussière[2] », expression évidemment inspirée par le récit biblique. C'est aussi dans l'âme qu'il trouve l' « image » de Dieu dont parle la Genèse[3]. Mais il ne s'agit pas de l'image de Dieu le Père : comme Philon[4], Clément ne voit dans l'âme qu'une « image de l'image », c'est-à-dire du Verbe, ce dernier seul étant la vraie image du Père[5].

Parfait quant à sa nature, le premier homme n'avait cependant pas encore une perfection entièrement réalisée : Clément ne lui reconnaît qu'une aptitude à l'acquérir. Il s'explique sur ce point pour répondre à une objection des gnostiques. Ceux-ci posaient le dilemme suivant : « Adam a-t-il été créé parfait ou imparfait ? Si imparfait, comment l'œuvre de Dieu, surtout quand il s'agit de l'homme, peut-elle être imparfaite ? Mais, s'il fut créé parfait, comme pouvait-il transgresser les commandements ? » Clément répond qu'Adam « n'a pas été crée dans un état de perfection, mais apte à acquérir la vertu », parce que Dieu veut que l'homme se sauve lui-même[6]. Nous rencontrerons une apologétique semblable chez Tertullien[7]. Le besoin de répondre à la Gnose les amène l'un et l'autre à justifier la Providence de Dieu à l'égard de l'homme et, pour cela, à insister sur le devenir moral qui est le fruit du libre arbitre et le caractère de notre nature.

---

1. *Strom*, IV, 23, col. 1360.
2. *Ibid.*, III, 6, col. 1149.
3. *Ibid.*, VI, 14, *P. G.*, t. IX, col. 337.
4. Voir plus haut, p. 15.
5. *Protrept.*, 10, *P. G.*, t. VIII, col. 213; *Strom.*, V, 14, t. IX, col. 140.
6. *Strom.*, VI, 12, col. 317.
7. Voir plus loin, p. 60-61.

La question n'était pas neuve dans les milieux alexandrins et d'aucuns en rattachaient la réponse à une curieuse distinction qui devait avoir quelque avenir[1]. Clément, en effet, mentionne une opinion, enseignée, dit-il, par « quelques-uns », d'après laquelle l'homme n'avait reçu primitivement que l'état d'image; plus tard seulement, devenu parfait, il devait recevoir l'état de ressemblance[2].

Sans adopter pour son compte cette exégèse philosophique, il entend d'une manière plus simple le progrès du premier homme et revient à l'opinion qui le place dans un état d'enfance. Il appelle Adam « un enfant » (παῖς), « un petit enfant de Dieu » (παίδιον τοῦ θεοῦ), qui « jouait au paradis[3] ». Terme qui se prête à signifier d'abord l'enfance spirituelle — car notre auteur se sert parfois du mot « enfant » pour désigner ceux qui ne sont pas encore devenus des hommes par le Christ[4] — mais qui comporte ici également l'idée d'une certaine enfance physique. En effet, la faute de nos premiers parents a consisté dans l'usage prématuré du mariage. « Ils furent poussés à la procréation des enfants plus tôt qu'ils ne le devaient et, trompés par une fraude, ils engendrèrent étant encore jeunes[5]. » L'opinion de Théophile et de saint Irénée est étendue par Clément jusqu'à l'explication de la chute.

Jusqu'ici rien n'indique l'existence d'un état privilégié. Car leur innocence n'était que la conséquence de leur jeunesse. L'aptitude au bien que Clément leur attribue ne semble pas être plus grande chez Adam que chez le reste de l'humanité[6]. Pas plus que nous, ils n'étaient exempts de passions. Ceci ressort de l'idée que se fait

1. Voir plus loin, p. 53, 89, 134.
2. *Strom.*, II, 22, col. 1080. Lui-même voit parfois l'image et la ressemblance de Dieu réalisée dans le gnostique qui imite Dieu autant que possible. *Strom*, II, 19 et VI, 14, col. 1040 et 337.
3. *Protrept.*, 11, col. 228.
4. *Strom.*, I, 11, col. 752.
5. *Ibid.*, III, 17, col. 1205.
6. *Ibid.*, VI, 12, col. 317.

notre auteur sur la cause de leur chute, qu'il explique non par un agent extérieur, mais par leur propre concupiscence. Nos premiers parents succombent « au plaisir..., séduits par les passions[1] ». Clément arrive à cette conception en allégorisant, à la suite de Philon[2], la figure du serpent tentateur.

Cependant, par opposition à notre état actuel, il parle, dans ce même passage, de « l'homme qui vivait heureux et libre dans le paradis ». Dans ce bonheur entrait l'absence du « péché » et de la « corruption » qui ont suivi la chute[3]. Ailleurs il reconnaît également au premier homme l'immortalité, sans préciser s'il sagit de l'âme ou du corps[4]. Il mentionne aussi notre « vie familière avec le ciel à l'origine » (ἔμφυτος ἀρχαία πρὸς οὐρανὸν κοινωνία[5]). Mais il est difficile de dire si on doit voir là une allusion à la conversation de Dieu avec Adam ou bien une notion toute philosophique de la destinée spirituelle de l'homme. Le terme ἀρχαία permet tout au plus de croire que Clément pense à l'état primitif. En tout cas, ces réminiscences bibliques sont transposées dans le langage abstrait de l'hellénisme.

Au total, le philosophe alexandrin n'est pas sans contact avec la Bible; l'idée de l'enfance d'Adam marque encore mieux sa dépendance à l'égard de la tradition ecclésiastique. Mais il ne se préoccupe guère de l'état concret du premier homme et semble ignorer ses privilèges; ce qu'il retient des données scripturaires est plutôt un thème à spéculations philosophiques. Il faut sans doute faire sa part au but apologétique qui fut celui de Clément; mais il n'en est pas moins vrai que, s'il a voulu

---

1. *Protrept.*, 11, col. 228.
2. Voir plus haut, p. 16.
3. La Rédemption consiste pour une part, d'après Clément, dans la délivrance de cette corruption. Voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 130.
4. *Strom.*, II, 19, col. 1041.
5. *Protrept.*, 2; col. 93.

créer la « gnose » chrétienne, ici le gnostique l'emporte chez lui sur le chrétien.

II. — Origène : Théorie de la préexistence.

Origène se montre plus attaché à la tradition de l'Église[1] : ce qui ne l'empêche pas de se livrer aux spéculations les plus hardies. C'est ainsi qu'en vertu de son système sur la préexistence des âmes et l'égalité primitive de tous les êtres raisonnables, il cherche les origines de l'humanité dans un monde antérieur.

Cette anthropologie spéciale — pour autant qu'on puisse parler d'anthropologie — est une conséquence de sa théodicée. Dieu, étant la fin de la création, en était aussi la cause. Or en lui il n'y a « ni variété, ni changement ». C'est pourquoi il a créé tous les êtres raisonnables « égaux et semblables, parce qu'il n'existait en lui aucun principe de varieté ni de diversité »[2]. Ainsi tous les êtres rationnels, et par suite aussi les hommes qu'Origène nomme spécialement, étaient des esprits qui habitaient auprès de Dieu[3].

Dans les êtres créés, il fait surtout ressortir l'existence du libre arbitre, qui lui sert à expliquer leur diversité actuelle. Car « c'est la liberté de leur volonté qui les a amenés ou bien au progrès par l'imitation de Dieu, ou bien à la défaillance par négligence. Telle est donc la cause de la diversité des créatures raisonnables : elle ne tire pas son origine de la volonté ou d'un décret du Créateur, mais du libre arbitre[4]. »

Le libre arbitre pouvait devenir pour les créatures, de même qu'un moyen du progrès, une cause de déchéance. Celle-ci était possible, parce que « la perfection que ces

---

1. *De princ.*, Praef., 2, *P. G.* t. XI, col. 116 : *Illa sola credenda est veritas, quæ in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.*
2. *Ibid.*, II, 9, 6, col. 230; trad. Freppel, *Origène*, t. I, p. 374.
3. *Ibid.*, I. 5, 2 ss., col. 157 ss.
4. *Ibid.*, II, 9, 6, col. 230.

êtres possédaient ne leur était pas naturelle ; mais un don du Créateur » : *Quaecumque ineral substantial eorum virtus, non naturaliter ineral, sed beneficio conditoris effecta.* Par conséquent, leur état ne leur était pas propre : c'était un don de Dieu. Car il n'avait pas toujours existé et tout ce qui a été donné peut être enlevé. Parce que créés, ces êtres étaient même « nécessairement muables[1] ».

Tel est l'état dans lequel Origène voit l'homme dans le monde qui a précédé celui-ci. Il semble même se préoccuper de raccorder cette théorie à l'Écriture. C'est ainsi qu'il applique à la création préexistante le texte classique de la Genèse. « Ce n'est pas seulement l'âme du premier homme qui a été faite à l'image [de Dieu], mais celle de tout homme. Car les paroles : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » s'entendent de tous les hommes. » De même qu'en Adam, dans tous les hommes l'état d'image de Dieu est antérieur à l'état misérable[2]. Ainsi la perfection même que l'Écriture attribue au premier homme serait l'indice d'un état antérieur avec lequel contraste sa condition actuelle.

Pour bien apprécier cette doctrine du grand alexandrin on ne doit pas oublier « qu'il ne présente pas ses spéculations comme des dogmes, mais comme de simples hypothèses[3] ». Toujours est-il qu'elles lui servent à décrire la vraie nature de l'homme, dont la préexistence en ce monde idéal doit être sous-entendue à ce que nous savons de son état présent.

III. — Origène : État historique du premier homme.

Cependant ce n'est là qu'un aspect de la doctrine d'Origène. Ailleurs, surtout quand il parle au peuple, il sem-

1. *Ibid.*, II, 9, 2, col. 226. Le même raisonnement se retrouve chez Tertullien. Voir plus bas, p. 61-62.
2. *In Ierem.*, hom. II, 1, *P. G.*, t. XIII, col. 277.
3. F. PRAT, *Origène*, p. 83. Voir *De princ.*, I, 5, 4, col. 160 : *...Ut in rebus tam difficilibus quid magis veritati sit proximum vel quid secundum pietatis regulam opinandum sit consequamur.*

ble abandonner, ou tout au moins oublier, ses spéculations, pour s'attacher, d'après le récit de la Genèse, à l'état historique de nos premier parents.

L'homme est créé à l'image de Dieu. Avec Clément[1], Origène ne voit d'ailleurs pas, dans l'homme, l'image de Dieu le Père, mais du Verbe[2]. Cette image ne consiste pas dans le corps humain — Origène l'exclut formellement — mais dans l'âme[3]. Sur la base du texte biblique, d'après lequel l'homme est créé « à l'image et à la ressemblance » de Dieu, il distingue deux états différents et successifs de l'humanité. L'homme ne possédait d'abord que l'état d'« image ». Quant à celui de « ressemblance », il devait l'acquérir plus tard, en mettant en œuvre l'aptitude à la perfection qu'il avait par suite de son état d'« image[4] », c'est-à-dire, comme on le voit ailleurs, « en déposant toute inclination vers la matière et vers le corps[5] ». Ainsi fait-il sienne l'opinion que Clément se contentait de mentionner[6], d'après laquelle la ressemblance divine signifie quelque chose de supérieur et ne serait attribuée à l'homme qu'à titre de récompense[7].

Origène s'est intéressé, non seulement à ce que l'Écriture enseigne de l'âme du premier homme, mais à ce qu'elle raconte de sa formation et de son séjour au paradis. Les anthropomorphismes de la Genèse lui paraissent souvent exclure la possibilité d'une exégèse littérale.

---

1. Voir plus haut, p. 48.
2. *In Gen.*, hom. I, 13, *P. G.*, t. XII, col. 155-157.
3. *Selecta in Gen.*, *P. G.*, t. XII, col. 93-96.
4. *De princ.*, III, 6, 1, col. 333. Bien qu'Origène se réclame ici de la Genèse, il est plutôt sous l'influence de la philosophie profane, qui voit, d'après son propre témoignage, le bien suprême dans la ressemblance avec Dieu.
5. *In Iohan.*, XX, 20, *P. G.* t. XIV, col. 621.
6. Voir plus haut, p. 49.
7. D'après saint Épiphane, *Haer.*, LXIV, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 1078, Origène aurait enseigné qu'Adam après sa chute a perdu l'état d'image. Mais, dans ce qui nous reste de l'œuvre littéraire du grand alexandrin, il n'y a pas de texte qui le prouve explicitement. Voir D. Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. XII, 9, *P. G.*, t. XVII, col. 1052-1062.

Dans son argumentation contre Celse, qui raillait les « fables » de la Genèse, Origène expose qu'on ne peut pas prendre ces récits à la lettre, mais qu'on doit les entendre allégoriquement (τροπικῶς) et il renvoie pour les détails à son commentaire grande sur la Genèse, malheureusement perdu en partie. Ici il remarque seulement que, dans l'inspiration du souffle de Dieu, on ne doit voir que la participation de l'homme « à l'esprit incorruptible». Dans la suite, il semble même abandonner notre premier père et, sous prétexte qu'« Adam » signifie « homme », substituer à la personne historique du premier homme une vue philosophique de l'humanité[1].

Chemin faisant, l'auteur exprime son intention d'allégoriser pareillement le paradis[2]. Ailleurs, il considère comme un « insensé » celui qui croirait « que Dieu a planté le paradis à la manière d'un agriculteur... et qu'il y a fait un arbre de vie visible et perceptible, dont il faudrait mâcher le fruit avec des dents corporelles pour recevoir la vie, comme celui d'un autre arbre assurerait la science du bien et du mal ». Tout cela fait partie des « innombrables » traits qu'on ne saurait prendre pour historiquement réels[3].

Dans ce système d'allégorisation rentre la singulière question de savoir si nos premiers parents jouissaient de la vue. Constatant que l'Écriture dit tantôt qu'ils voyaient, tantôt le contraire, puisque c'est plus tard que leurs yeux se sont ouverts, Origène expose que ce sont les yeux de leur âme qui étaient seuls ouverts, tandis que ceux de leur corps restaient fermés pour ne pas faire obstacle à la contemplation spirituelle de Dieu et du paradis. C'est le péché qui devait fermer ceux-là et ouvrir ceux-ci[4].

---

1. *C. Cels.*, IV, 36-40, *P. G.*, t. XI, col. 1084-1093.
2. *Ibid.*, 39, col. 1089.
3. *De princ.*, IV, 16, col. 377.
4. *C. Cels.*, VII, 39, col. 1476. Cette opinion se rencontrait encore au temps de saint Augustin. Voir *De civ. Dei* XIV, 17, *P. L.*, t. XLI, col. 425.

Ailleurs cependant on trouve chez Origène une exégèse littérale du récit biblique. Saint Pamphile cite de lui le passage suivant, tiré de son commentaire sur l'épître à Philémon : *Qui crediderit in Deum et dogmata eius vera susceperit credit et hoc quod Adam quidem primus homo formatus est; credit et de Eva quod unam de costis Adam sumens Deus aedificaverit eam*[1] Bien que cette citation ne soit connue que par un apologiste, rien n'empêche d'en admettre l'authenticité. Chez Origène, ces vues disparates ne doivent pas étonner. Ce n'est, en somme, que l'application d'après les circonstances des principes qu'il professe sur l'herméneutique des Écritures[2].

Quand il retient le récit de la Genèse comme historique, il attribue à nos premiers parents un état privilégié que leur postérité ne possède plus. Ils ont été créés parfaits, au moins dans une certaines mesure. Origène aborde ce problème en commentant le passage de saint Jean (IV, 34) : « Je parferai son œuvre. » Si le Christ veut parfaire l'œuvre du Père, serait-ce la preuve qu'elle fut d'abord imparfaite? Mais comment est-il possible que l'œuvre de Dieu soit imparfaite? Pour répondre à la difficulté, Origène affirme une certaine perfection des êtres raisonnables en général et de l'homme en particulier. « Peut-être l'être raisonnable n'était-il pas entièrement imparfait au moment où il fut placé au paradis. Comment, en effet, Dieu aurait-il pu placer dans le paradis, pour le travailler et le surveiller, un être complètement imparfait? Celui qui peut travailler l'arbre de vie et tout ce que Dieu avait planté au paradis et ce qu'il avait fait pousser ne peut pas avec raison être nommé imparfait. Peut-être, étant parfait, est-il devenu imparfait par suite de la désobéissance et ainsi a-t-il eu besoin de quelqu'un qui le rendît parfait[3]. »

---

1. PAMPH., *Apol. pro Origène*, VI, *P. G.*, t. XVII, col. 591-592.
2. Voir *De princ.*, IV, 11, col. 364, où il distingue le sens « somatique », bon pour les simples, du sens « pneumatique ou spirituel », qu'il réserve aux parfaits.
3. *In Iohan.*, XIII, 37, col. 464.

Cette perfection est sans doute la rectitude qu'il mentionne ailleurs, d'après l'Ecclésiaste (VII, 28) : *Apparet primum illud naturæ rationalis opus... fuisse rectum et in via recta creatoris ipsius munere collocatum*[1]. Cependant ici non plus, « il ne précise pas ce que comportait pour l'homme cet état de rectitude[2] ».

Avec cette rectitude, il attribue au premier père l'immortalité[3] et l'incorruptibilité[4]. Dans le langage grec, ces termes, qui expriment tout d'abord l'exemption de la mort physique, comprennent aussi ordinairement, le second surtout, l'exemption de la mort de l'âme, c'est-à-dire l'innocence. Cette extension n'est pas étrangère à Origène, puisqu'il oppose la mort survenue par suite du péché de nos premiers parents à l'état de vie dont jouit le chrétien dès ici-bas, s'il mène « une vie nouvelle[5] ». Ces dons, Adam et Ève les auraient conservés, s'ils n'avaient pas péché[6]. Mais le docteur alexandrin ne s'explique pas davantage sur leurs privilèges.

Ainsi, dans l'ensemble de l'anthropologie d'Origène, nous trouvons le même dualisme si souvent constaté dans ses autres doctrines. Deux courants s'y développent l'un à côté de l'autre, qu'il est impossible de réduire à l'unité. « Ici, c'est la doctrine chrétienne que l'auteur prend comme base de son enseignement ; là la théorie philosophique, dont il emprunte les éléments aux écoles grecques et qu'il s'efforce de construire sur le fondement du dogme chrétien[7]. » Dans le cas présent la « théorie philosophique » est la curieuse doctrine de la préexistence. Quelle qu'en soit la portée dans le sys-

---

1. *In Rom.*, III, 3, *P. G.*, t. XIV, col. 933.
2. W. C. VERFAILLIE, *La doctrine de la justification dan Origène*, p. 40.
3. *In Iohan.*, XIII, 34, col. 460.
4. *Ibid.*, I, 22, col. 57.
5. *Ibid.*, XX, 21, col. 632.
6. *Ibid.*, XIII, 34, col. 460.
7. FREPPEL, *op. cit.*, t. I, p. 414.

tème d'Origène, elle ne l'empêche pas de reproduire ailleurs la « doctrine chrétienne » sur l'état du premier homme, dont la Bible lui fournit les éléments. Mais ce qui est encore plus révélateur de sa manière que cette dualité de plans — pour ne pas dire cette incohérence — c'est que son exégèse allégorique le détache de la lettre du texte sacré, au point qu'il n'écarte pas seulement les détails anthropomorphiques du récit relatif aux origines de l'humanité, mais qu'il néglige souvent à peu près tout ce que l'Écriture enseigne sur l'état concret des premiers parents. De la sorte Origène se rapproche de Clément. L'un et l'autre reprennent en l'exagérant cette tradition philosophique des Justin et des Tatien, qui tendait à laisser tomber presque tout le contenu positif de la révélation.

CHAPITRE IV

Débuts de la tradition latine

On ne trouve pas chez les premiers écrivains latins de synthèse anthropologique comparable à celle de saint Irénée, ni seulement des analyses analogues à celles de Alexandrins. Tertullien seul expose l'état du premier homme avec quelque étendue. Sa doctrine, jointe à quelques fragments épars des écrivains postérieurs, permet cependant de se faire une suffisante idée de la tradition occidentale sur ce point.

I. — Tertullien : Nature de l'homme.

Bien qu'il en parle à plusieurs reprises, Tertullien développe surtout sa doctrine de l'état primitif dans le traité contre Marcion, où il se propose de défendre l'unité de Dieu ainsi que l'identité du Dieu Créateur et du Dieu Rédempteur. L'anthropologie y trouve tout naturellement sa place comme application de cette théodicée.

L'homme est un composé de corps et d'âme. Tertullien le définit : *animal rationale intellectus et scientiæ capax*[1], ce qui semble donner la premier rang à l'intelligence. Cependant, c'est surtout le libre arbitre qu'il met en relief, pour expliquer la chute d'Adam et sauvegarder en même temps la bonté du Dieu Créateur à son égard.

1. *Adv. Marc.*, II, 4, *P. L.*, t. II, col. 315.

Non content d'affirmer l'existence de la liberté, il allègue plusieurs raisons pour en montrer la convenance dans l'homme. Elle convenait du côté de Dieu. « Dieu devait être connu : c'était juste et raisonnable. Un être a dû être créé, qui serait capable de connaître Dieu. » Aucun n'en est plus digne que l'homme, l'image et la ressemblance de Dieu. Or, pour être capable de connaître Dieu, l'homme devait être nécessairement raisonnable et doué de libre arbitre. La liberté convenait également du côté de l'homme; car, s'il ne l'avait pas possédée, il aurait été «esclave tant du bien que du mal». Enfin il n'était pas juste que le maître de l'univers ne fût pas maître de lui-même[1]. Le libre arbitre a donc pour but de rendre l'homme apte à la fin pour laquelle il a été créé.

C'est dans cette liberté que Tertullien voit ici le principal trait de la ressemblance divine en nous. « Je trouve, dit-il, que l'homme a été créé libre et maître de lui-même et je n'aperçois pas qu'il y ait, en dehors de cet état, une image plus expressive et une ressemblance plus grande. Car il n'a pas été fait à la ressemblance de Dieu, qui n'a qu'une seule forme, par le visage et les lignes du corps si divers dans le genre humain, mais par la substance qu'il a tirée de lui, c'est-à-dire par son âme conforme à Dieu et marquée du libre arbitre[2]. »

La noblesse de l'âme ne doit pas faire oublier celle du corps. Tertullien l'explique dans le *De resurrectione carnis*, où, pour réagir contre les philosophes et les hérétiques qui voyaient dans la chair un principe mauvais, il défend la bonté et la noblesse du corps humain dès le moment de la création et en décrit en détail la formation, afin de

1. *Adv. Marc.*, II, 6, col. 317-318.
2. *Ibid.*, II, 5, col. 316. Cf. II, 6, col. 317 : *Imago et similitudo Dei... arbitrii scilicet libertas et potestas.*

montrer avec quelle sollicitude Dieu s'est mis à l'œuvre pour le construire.

Dans son ardeur à glorifier le corps, il va jusqu'à dire que c'est par lui que l'homme est fait à l'image de Dieu. *Et fecit hominem Deus*; *...ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi...Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri*[1]. Ainsi, pour avoir une ressemblance entre Dieu et le corps humain, il y voit une image du Christ, « Dieu lui aussi ». Ailleurs, comme on vient de le voir, c'est dans l'âme que Tertullien place plus justement l'« image » de Dieu. Le souci de relever la chair humaine par ses rapports avec l'Incarnation future lui fait ici tenir un autre langage.

En recevant le libre arbitre, le premier homme était placé par Dieu au sommet de l'ordre moral. Car il avait ainsi le pouvoir d'observer le précepte divin. Si donc il a péché, ce n'est pas par impuissance native; car, dans ce cas, la chute pourrait être imputée au Créateur. Au contraire, celui qui s'est laissé séduire était « maître de lui-même, l'image et la ressemblance de Dieu, plus fort que l'ange », par suite capable de garder la loi. Si l'homme n'avait pas été assez fort, Dieu ne l'aurait pas fait maître de l'univers; « il ne lui aurait pas imposé le fardeau de la loi..., s'il avait été trop faible pour le porter et il n'aurait pas condamné à mort celui qu'il aurait su excusable par suite de sa faiblesse[2]. » Adam était donc en possession d'un état de perfection qui lui rendait possible l'observation de la loi divine.

Il aurait dû le faire d'autant plus qu'il avait reçu de Dieu un secours spécial. Celui-ci, Tertullien ne le voit

---

1. *De resurrect. carnis*, 6, *P. L.*, t. II, col. 848.
2. *Adv. Marc.*, II, 8, col. 320. Avec la faiblesse, Tertullien écarte ici de nos premiers parents l'ignorance, en ce sens qu'ils savaient bien ce qui les attendait s'ils venaient à transgresser le précepte divin. Il le fait pour disculper Dieu et rejeter sur l'homme toute la responsabilité de la faute.

pas encore dans une grâce intérieure, mais dans le fait même du précepte divin et de la menace de mort qui l'accompagnait[1]. Ainsi, d'après Tertullien, tout ce que l'Écriture nous dit du premier homme prouve que c'est lui-même et non pas Dieu qui est responsable de la chute. Son apologétique de la Providence repose sur la dignité spirituelle de l'homme et la valeur de son libre arbitre[2].

Cependant, bien que l'homme eût en mains tout ce qu'il fallait pour rester fidèle à Dieu, la possibilité d'une défaillance n'était pas exclue. La raison en est qu'il ne possédait pas une bonté essentielle. Celle-ci ne convient qu'à Dieu, qui seul est sans commencement. L'homme, par contre, étant un être créé, n'est pas comme tel bon par « nature » mais par « institution », c'est-à-dire qu'il est créé pour être bon : *Homo autem qui totus ex institutione est... non natura in bonum dispositus est, sed institutione*[3].

De plus, l'âme humaine n'est qu'une image de Dieu. Elle ne peut, par suite, prétendre à la perfection de son prototype. C'est pourquoi elle n'est point exempte de la possibilité de pécher. Sinon, « ce ne serait plus une âme mais un esprit, non plus un homme qui a reçu une âme mais un Dieu[4] ».

Si la liberté est, à cet égard, une faiblesse, elle est en revanche, pour l'homme, le principe nécessaire de sa perfection. En effet, la bonté chez lui n'est pas une qualité de nature; le bien ne lui appartient pas en propre (*non suum habens bonum esse*) : il le tient de son Créateur. Le libre arbitre lui fut donné afin qu'il pût s'approprier ce

1. *Ibid.*, 4 et 9, col. 315 et 322.
2. Voir plus haut, p. 48, le même thème chez Clément d'Alexandrie.
3. *Adv. Marc.*, II, 6, col. 317-318.
4. *Ibid.*, 9, col. 321. Voir G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, p. 185.

qu'il n'avait pas et que ce bien devînt en lui pour ainsi dire une nature[1]. L'homme donc avait seulement reçu de Dieu une disposition au bien : pour devenir une réalité, cette disposition demandait une collaboration de sa part[2]. Ainsi la liberté, qui fait la fragilité de l'homme, est aussi le don qui lui permet d'être l'agent de sa propre destinée.

Ces considérations philosophiques sur la nature du premier homme portent donc, chez Tertullien, la marque du but qu'il poursuit. Pour démontrer la bonté du Dieu Créateur à son égard, il relève la plus possible tant la noblesse de son corps que celle de ses qualités spirituelles, sans exclure cependant la possibilité d'une défaillance qui est le fait de son être contingent.

II. — Tertullien : État concret du premier homme.

Avec la notion abstraite de la nature humaine, Tertullien trouve aussi dans l'Écriture l'état concret de nos premiers parents. Ce qu'il en dit n'est, en général, que la reproduction des données de la Genèse, qu'il interprète d'une façon absolument réaliste.

Comme Théophile[3], Tertullien professe que notre premier père, créé en dehors du paradis, y a été ensuite transporté par Dieu[4]. Mais, pas plus que l'évêque d'Antioche, il n'indique les motifs de cette opinion singulière.

Puisque l'homme avait « un corps forme de la terre,

---

1. *Adv. Marc.*, II, 6, col. 317-318.
2. C'est pourtant une subtilité excessive et dépourvue de fondements que de vouloir distinguer, avec WENDT, *op. cit.*, p. 70, entre la disposition au bien et le libre arbitre, et de considérer celui-ci seul, à l'exclusion de celle-là, comme faisant partie de la nature humaine. Tertullien met l'un et l'autre sur le même plan en ce qui concerne leurs rapports avec notre nature. Ce qu'il refuse à l'homme, c'est la bonté essentielle telle qu'elle se trouve en Dieu, et non pas la disposition au bien que le libre arbitre a pour but de réaliser.
3. Voir plus haut p. 27.
4. *Adv. Marc.*, II, 10, col. 323. Cf. II, 4, col. 314.

il devait le nourrir au moyen des fruits des arbres[1] ». Nos premiers parents devaient aussi se multiplier[2]; car ce n'est pas l'usage du mariage qui est mauvais mais la concupiscence[3]. Mais ils étaient exempts du travail pénible et des douleurs, de la mort et de la concupiscence. Toutes ces misères sont pour l'homme le salaire du péché[4].

Tandis qu'il ne fait que mentionner ces privilèges, Tertullien s'arrête un peu plus sur l'immortalité, pour prouver que la mort n'est que la suite de la faute et que, par conséquent, Dieu n'en est pas responsable. Car « il avait donné à l'homme l'état de vie » et c'est « l'homme qui s'est attiré l'état de mort[5]. »

Il arrive même à Tertullien de dire que la mort n'était point naturelle à l'homme. « Nous qui connaissons le commencement de l'existence de l'homme, nous affirmons résolument que la mort n'était pas la suite de la nature de l'homme (*mortem non ex natura secutam hominem*), mais qu'elle fut la conséquence de la faute, et encore celle-ci n'était pas naturelle... On pourrait attribuer la mort à la nature seulement dans le cas où l'homme serait créé pour mourir. Et qu'il n'a pas été créé pour la mort, le précepte lui-même le prouve, en la suspendant à une menace conditionnelle et la faisant dépendre du libre arbitre de l'homme. Si donc il n'avait pas péché, il ne serait point mort. Ainsi ce qui est arrivé par libre choix, comme suite de la possibilité d'une déviation et non pas par nécessité comme suite de la constitution de la créature n'est pas la conséquence de la nature : *Ita non erit natura quod ex oblationis potestate accidit per voluntatem, non ex instituti auctoritate per necessitatem*[6]. Par où Tertullien ne veut sans nul doute pas

1. J. Turmel, *Tertullien*, p. 244.
2. *Adv. Marc.*, II, 11, col. 324.
3. *De anima*, 27, *P. L.*, t. II, col. 738.
4. *Adv. Marc.*, II, 11, col. 324.
5. *Ibid.*, 8, col. 320. Cf. *De test. animæ*, 3, *P. L.*, t. I, col. 686.
6. *De anima*, 52, *P. L.*, t. II, col. 783.

prétendre que l'homme n'est pas mortel de sa nature, mais qu'il n'a pas été créé pour mourir, que, par conséquent, ce n'est pas Dieu qui est l'auteur de la mort.

M. Turmel écrit à ce propos que « les baïanistes peuvent revendiquer Tertullien comme un de leurs ancêtres[1] ». L'observation apparaît inexacte, lorsqu'on regarde à l'ensemble du passage. Ce que Tertullien entend ici par « nature » n'est pas autre chose que l'état de fait où Dieu a placé Adam. Il est vrai qu'ailleurs ce terme vise l'essence humaine. Ainsi quand le *bonum animæ* est dit nous être *germanum et proprie naturale*[2]. Mais l'auteur ajoute que ce bien « proprement naturel » est resté dans l'homme après la chute, bien qu'obscurci.

Tertullien reconnaît aussi au premier homme le don de prophétie qui se manifeste dans les paroles dites par Adam au sujet d'Ève : *Hoc os ex ossibus meis*, etc. Sous l'influence de la théologie paulinienne, Tertullien y trouve prédite l'union mystérieuse qui existe entre le Christ et l'Église. Ces mots prophétiques, Adam ne les a pas prononcés de lui-même, mais sous une action spéciale de l'Esprit Saint[3]. Néanmoins il n'accorde pas aux premiers parents une science parfaite à tous points de vue. Celle-ci, ils l'auraient acquise s'ils étaient restés fidèles à Dieu. Car c'est « par suite de la grâce du paradis et de la familiarité avec Dieu qu'ils auraient appris toutes les choses divines[4] ».

Enfin Tertullien laisse tout au moins deviner l'existence dans l'homme primitif d'un principe supérieur, savoir l'Esprit de Dieu. Dans le traité contre Marcion, où il se pose plutôt en philosophe et en apologiste, il ne le mentionne pas ; mais il y fait allusion dans le *De baptismo*, où il est amené à rapprocher l'état du chrétien de celui d'Adam.

---

1. J. Turmel, *op. cit.*, p. 244.
2. *De anima*, 41, col. 764.
3. *Ibid.*, 11, col. 706. Cf. 21, col. 726 ; *De ieiun.*, 3, col. 1008.
4. *Adv. Marc.*, II, 2, col. 312.

Exempto... reatu, eximitur et poena. Ita restituitur homo Deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem Dei fuerat; imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur. Recipit enim illum Dei Spiritum, quem tunc de afflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum[1].

Ce texte est loin d'être exempt de difficultés. Cependant on y aperçoit clairement qu'au moment de la création le premier homme avait reçu l'Esprit de Dieu « du souffle divin » (*Dei Spiritum... de afflatu eius acceperat*), mais qu'il l'avait perdu par suite du péché. Cet esprit, l'homme le reçoit de nouveau (*recipit*) par le baptême : la grâce baptismale a le caractère d'un rétablissement (*restituitur homo*). Dès lors, c'est d'après elle que nous sommes en droit de nous représenter celle du premier homme. De même que saint Irénée, Tertullien voit donc une certaine ressemblance entre l'état primitif de l'humanité et l'état spirituel du chrétien : elle consiste dans la commune possession de l'Esprit-Saint. On remarquera également la distinction que Tertullien établit ici entre *imago* et *similitudo*, comme entre deux modes différents et inégaux pour l'homme de participer à la perfection de son auteur. C'est le Saint-Esprit qui donne la « ressemblance » avec Dieu; sans lui il n'y avait dans l'homme qu'une « image » divine[2].

A propos de la science, on a vu tout à l'heure[3] que Tertullien parle d'une *paradisi gratia*. Il faut sans nul doute étendre la même idée à l'ensemble des prérogatives de nos premiers parents et les tenir en conséquence, pour des dons conférés gratuitement par Dieu à l'huma-

---

1. *De bapt.*, 5, *P. L.*, t. I, col. 1314.
2. Voir A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, p. 264, qui commente ce texte comme il suit : « Tertullien signale, d'après les expressions mêmes de la Genèse, une double ressemblance entre Dieu et Adam: ressemblance de nature (*ad imaginem*) et ressemblance de grâce (*ad similitudinem eius*). La première est indélébile; la seconde, ruinée par le péché originel, peut revivre par le baptême : le sacrement rend a l'âme l'Esprit Saint, principe de cette ressemblance. »
3. Voir plus haut, p. 64.

nité primitive. Ce qui permet de supposer la notion, au moins confuse, que l'état primitif constituait une faveur.

En somme nous trouvons chez Tertullien une doctrine assez complète, où les dons essentiels du premier homme sont bien mis en valeur et ses privilèges suffisamment entrevus.

III. — Autres écrivains occidentaux.

Chez les autres écrivains occidentaux du IIIe siècle, à peine trouve-t-on quelques textes épisodiques sur l'état primitif de l'humanité.

De même que saint Irénée son maître, saint Hippolyte rejette la théorie des gnostiques sur la perfection inadmissible qu'ils revendiquent pour eux[1]. Il insiste sur le libre arbitre dans l'homme, pour expliquer l'existence du mal dans le monde et pour montrer que ce n'est pas Dieu qui en est l'auteur[2]. Comme Tertullien, il considère que « le corps de l'homme n'était pas mortel par nature, mais qu'il l'est devenu par suite de la désobéissance[3] ». En montrant que l'auteur a devant l'esprit le récit de la Genèse, cette antithèse laisse entendre qu'il prend, lui aussi, le terme « nature » dans le même sens concret que son prédécesseur africain, pour dire que, de fait, l'homme n'a pas été créé pour mourir[4].

Saint Cyprien ne devait pas avoir beaucoup d'occasions de nous transmettre sa doctrine sur l'anthropologie primitive. Avant tout « homme d'action et de gouvernement[5] », tous ses écrits ont un but pratique. Nous y trouvons néanmoins l'indication que l'état des premiers parents

---

1. Voir plus haut p. 32-33.
2. *Philosoph.*, X, 33, édit. Wendland, Leipzig, 1916, p. 290.
3. *In Danielem*, II, 28, édit. Bonwetsch et Achelis, Leipzig, 1897, p. 94.
4. Voir plus haut, p. 63-64.
5. P. Godet, art. *Cyprien*, dans *Dict. théol. cath.*, t. III, col. 2466.

au paradis est « une grâce » reçue de Dieu, *accepta divinitus gratia*. Cette expression, qui semble inspirée de Tertullien[1], désigne pour lui l'ensemble des dons qu'Adam possédait, parmi lesquels il mentionne surtout, avec l'exemption de la mort et de la souffrance, la ressemblance avec Dieu. Cette ressemblance était une grande prérogative; car c'est elle qui a excité la colère du démon. Saint Cyprien ne dit cependant pas en quoi elle consistait[2].

Plus nettement que Tertullien, l'évêque de Carthage suggère que le don du Saint-Esprit représente un état distinct de la simple vie ordinaire et supérieur à elle. Ainsi en est-il pour le chrétien, qui doit tout d'abord naître à la vie par le baptême pour recevoir ensuite le Saint-Esprit par l'imposition des mains. Tel fut, ajoute Cyprien, le cas « chez le premier homme Adam. Dieu l'avait tout d'abord formé et ensuite il avait répandu sur son visage le souffle de vie. » Les deux cas relèvent de la même loi spirituelle. « Car l'Esprit Saint ne peut pas être reçu s'il n'y a quelqu'un pour le recevoir[3]. » Si saint Cyprien n'a pas philosophé sur la nature humaine, on voit qu'il a retenu de la tradition biblique la notion générale des dons spéciaux qui furent accordés au premier homme.

Un demi-siècle plus tard, un autre africain, Lactance, nous fournit aussi quelques renseignements sur la première humanité, mais d'une beaucoup moindre importance. L'homme, que Dieu a fait apres la création du monde, est « un être doué de perception et d'intelligence[4] », c'est-à-dire fait à l'image de Dieu. Mais à cette anthropologie chrétienne se mélange aussitôt une sorte de dualisme. Lactance expose, en effet, que l'homme, de même que le monde, est composé « d'éléments divers et opposés, de la

1. Voir plus haut, p. 64.
2. *De bono patientiæ*, 10, *P. L.*, t. IV, col. 658-659. Cf. *ibid.*, 5 et 11, col. 649 et 653-654; *Ad Fortunat.*, 13, col. 702.
3. *Epist.*, LXXIV, 7, édit. Hartel, Vienne, 1871, p. 804. Voir Schwane, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 379.
4. *Div. Inst.*, II, 11, *P. L.*, t. VI, col. 312.

lumière et des ténèbres, de la vie et de la mort ». Or, « Dieu a ordonné que ces deux éléments se combattent l'un l'autre, de telle sorte que, si l'âme a le dessus, [l'homme] soit immortel et demeure dans la lumière perpétuelle, et si, au contraire, c'est le corps qui l'emporte sur l'âme et se l'assujettit, il soit dans des ténèbres perpétuelles et dans la mort ». Il y aurait ainsi dans l'homme un élément céleste et un élément terrestre, dont le premier appartiendrait à Dieu et l'autre au démon[1]. L'anthropologie de Lactance est évidemment tributaire du vieux gnosticisme.

Comme chez la plupart des apologistes ses prédécesseurs, on retrouve chez lui l'idée que l'homme est en soi mortel. « L'homme naît mortel et c'est seulement après qu'il devient immortel, quand il a commencé à vivre de Dieu, c'est-à-dire à faire la justice. » En un mot, « l'immortalité n'est pas un apanage de nature, mais une récompense de sa vertu[2] ». C'est de l'immortalité bienheureuse que Lactance parle ici; car il reconnaît à toutes les âmes l'immortalité physique[3]. Telle est la nature de tout homme, telle était aussi celle de nos premiers parents.

A l'humanité primitive, par opposition à la corruption actuelle, Lactance fait honneur d'avoir possédé la *religio Dei veri*, à laquelle il rattache la « félicité » comme conséquence[4]. Mais tout cela ne dépasse pas les lieux-communs philosophiques, à tel point qu'on a pu dire : « Il est vraisemblable qu'il faut voir ici une réminiscence du thème classique de l'âge d'or beaucoup plus que la donnée ecclésiastique de la révélation primitive[5]. »

D'ordinaire, notre apologiste suit de près la lettre du

1. *Ibid.*, II, 13, col. 320. Cette erreur s'explique par l'insuffisance notoire de sa formation théologique. Voir Amann, art. *Lactance*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VIII, col. 2428-2429. G. Frotscher, *Des Apologeten Lactantius Verhältnis zur griechischen Philosophie*, p. 20-21.
2. *Div. Inst.*, VII, 5, col. 753.
3. *Ibid.*, III, 18, col. 405-406.
4. *Ibid.*, IV, 1, col. 449-450.
5. Amann, *loc. cit.*, col. 2435.

récit biblique. C'est ainsi que les premiers hommes vivaient « au paradis, c'est-à-dire dans un jardin très fertile et très agréable ». Exempts de tout travail, ils devaient y servir Dieu. A cette condition de vie si favorable s'ajoutait le don de l'immortalité, subordonnée cependant à l'observation du précepte divin[1]. Tout ce bonheur, l'homme le possédait d'ailleurs sans le savoir; car il vivait « comme un enfant ignorant le bien et le mal[2] ». Cette béatitude provoqua la jalousie du démon, qui séduisit l'homme en lui faisant manger des fruits défendus de l'arbre de la science. De cette façon l'homme avait acquis la connaissance du bien et du mal, mais il avait perdu la vie que Dieu lui avait donnée[3].

En dehors de quelques éléments étrangers au christianisme, Lactance n'ajoute rien à l'Écriture : on sait du reste que son œuvre, plutôt littéraire que théologique, est restée sans influence appréciable. C'est ailleurs qu'il faut chercher la tradition occidentale. Or la doctrine anthropologique des premiers Pères latins, si elle n'offre pas le degré de plénitude qu'elle possède chez saint Irénée, se développe dans le même sens. A la révélation biblique ils doivent la notion d'un état privilégié du premier homme; mais leur théologie, loin de s'ouvrir à aucune spéculation, n'a guère encore entrepris, sauf chez Tertullien, d'analyser le contenu de cette commune foi.

* * *

En somme, cette période des trois premiers siècles constitue, pour la question de l'état primitif comme pour le reste de la doctrine chrétienne, une phase d'organisation

1. *Div. Inst.*, II, 13, col. 322-323. Ici Lactance parle de l'immortalité toute simple; mais ailleurs, VII, 14, col. 783, il traite son millénarisme.
2. *Ibid.*, VII, 5, col. 756.
3. *Instit. Epitome.* 27 *P. L.*, t. VI, col. 1034.

et de tâtonnements. Ce qui la caractérise extérieurement, c'est l'absence à peu près complète de toute étude *ex professo*. Tous les Pères de cette époque y touchent une fois ou l'autre; mais, la plupart du temps, les données qu'ils nous fournissent à ce sujet sont dispersées dans l'ensemble de leurs ouvrages. Si elles sont assez nombreuses pour montrer qu'il y a là un élément de la tradition chrétienne, elles restent, en général, trop fragmentaires pour constituer un enseignement systématique.

Le rapprochement de ces détails permet cependant d'apercevoir les grandes directions de cette anthropologie qui commence à s'esquisser. Seul Origène adopte le mythe platonicien d'une préexistence de l'homme dans un monde antérieur à celui-ci. Les autres Pères prennent pour base le récit de la Genèse et en retirent la notion générale d'un état privilégié du premier homme, qui comporte l'exemption de la souffrance, l'immortalité et l'innocence. Pour expliquer cette dernière prérogative, un certain nombre (Théophile, Irénée, Clément) admettent que les premiers hommes auraient été créés à l'état d'enfants.

Sur ce fond de la foi chrétienne on peut dès lors remarquer deux courants doctrinaux. Les uns, dont saint Justin et Tatien, peut-être Lactance, mais surtout les deux alexandrins sont les représentants, parlent de la première humanité plutôt en philosophes. Ce qui marque un essai de s'élever à la signification religieuse du récit biblique, mais accuse une tendance à la chercher principalement dans l'ordre rationnel. Dans cette voie, les données positives de la révélation divine sur l'état primitif risquaient de disparaître. Chez les autres, savoir principalement saint Irénée, mais aussi Théophile, Tertullien et saint Cyprien, la réflexion prend une direction plus proprement dogmatique. A l'exception de Théophile qui n'en parle pas, ils voient dans l'œuvre du Christ le rétablissement de l'état primitif. Ils sont amenés, par suite, à reconnaître à ce dernier ce qui caractérise l'état du chrétien, à attri-

buer au premier homme une vie supérieure de l'âme, une mystérieuse ressemblance divine, dont ses autres privilèges n'étaient que le complément ou la conséquence. Ce qui revenait à voir dans l'état primitif un état surnaturel et déjà l'évêque de Lyon en dégage la gratuité.

De ces deux courants l'importance historique n'est pas moins inégale que la valeur théologique. C'est le dernier, représenté surtout par des hommes d'Église, qui doit être considéré comme exprimant le mieux la croyance commune, tandis que le premier se révèle plus superficiel par le fait même qu'il se restreint à quelques cercles d'apologistes ou de spéculatifs. Il n'en reste pas moins que, dans l'ensemble, la théologie de l'état primitif est encore très imparfaite au regard de la précision doctrinale aussi bien que de l'organisation extérieure. Sur ce double point le IVe siècle allait marquer un notable progrès.

DEUXIÈME PARTIE

Période de progrès : IV^e siècle

CHAPITRE PREMIER

État général de la tradition orientale

Le IV^e siècle est un des plus féconds dans le développement de la littérature chrétienne. Comme les autres, bien que dans une moindre mesure, la doctrine de l'état primitif a profité de ce mouvement théologique. C'est, en effet, l'époque où l'on rencontre les premières ébauches de systématisation.

Deux centres président à l'activité doctrinale en Orient, savoir Alexandrie et Antioche. Le problème qui nous occupe fournit l'occasion de vérifier la différence de leurs méthodes. Alexandrie se trouve ici représentée par saint Athanase; mais aux principes de cette école se rattachent aussi Eusèbe de Césarée et les trois Cappadociens. « Leur marque caractéristique, un réalisme et un mysticisme de couleur platonicienne[1] », joint à un allégorisme plus ou moins complet dans l'interprétation de la Bible, se retrouve dans leur doctrine de l'état primitif. L'école d'Antioche, incarnée par Diodore de Tarse et Théodore de Mop-

1. O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. III, p. 9.

sueste, se distingue par une exégèse littérale et par un certain rationalisme dans l'interprétation des données de la foi. Ces tendances ne restent pas sans répercussion sur la conception de l'humanité primitive. A côté de ces grands noms, il faut aussi faire une place à des auteurs plus modestes qui ne font partie d'aucune école : saint Cyrille de Jérusalem et saint Épiphane pour l'Église grecque, Aphraate et saint Éphrem pour l'Église syrienne.

Chez la plupart de ces auteurs, la doctrine de l'état primitif est trop fragmentaire pour qu'il soit utile de les étudier séparément. Leur principal intérêt est plutôt de refléter la tradition générale de leur Église. C'est pourquoi une étude synthétique nous a paru s'imposer. Nous aurons ainsi tout d'abord un tableau d'ensemble sur le fond duquel se détacheront ensuite les Pères qui ont un enseignement plus ample et plus systématique. Cette disposition ne nous permettra pas de suivre toujours rigoureusement l'ordre chronologique. Mais cet inconvénient n'a pas de conséquence en une matière qui se développe en dehors des grandes controverses du temps. Il est compensé, en tout cas, par l'avantage d'éviter des répétitions superflues et de mieux faire ressortir les grandes lignes de la tradition catholique.

* * *

Les deux tendances que nous avons remarquées au IIIe siècle se retrouvent au IVe, sauf que le courant philosophique des Apologistes et des Alexandrins n'est guère représenté que par deux homélies faussement attribuées à saint Basile. Chez tous les autres, on saisit la préoccupation générale de lire dans la Bible la notion d'un état privilégié du premier homme, qui est ensuite plus ou moins nettement analysé.

I. — Notion de l'état primitif.

On peut d'abord demander aux Pères orientaux l'idée générale qu'ils se font de l'état du premier homme. C'est là que se montrent surtout les tendances de leur esprit.

Prenant pour point de départ le récit de la Genèse, tous commentent la création d'Adam à l'image et ressemblance de Dieu. Mais ces mots n'ont pas encore de sens bien arrêté[1]. Tantôt ils désignent la dignité de la nature humaine; tantôt un don spécial possédé par le premier homme et perdu par suite du péché.

En interprétant ces termes, saint Jean Chrysostome pense le plus souvent au pouvoir de l'homme sur la nature[2], tandis que saint Basile en retient surtout la raison et la liberté qui sont l'apanage de notre nature[3]. A quoi saint Éphrem ajoute « la disposition et l'aptitude de l'homme à recevoir les dons de Dieu, la facilité à tout concevoir et à s'appliquer à tout[4] ». D'autres, au contraire, y voient un don spécial de la première humanité avant sa déchéance. D'après Didyme, l'Esprit-Saint « fait de nous de nouveau les images de Dieu ». Car, dit-il un peu plus loin, « l'homme qui avait perdu la ressemblance divine devient de nouveau [par le baptême] l'image de Dieu[5] ».

---

1. Saint Épiphane ne veut même pas qu'on essaie de définir en quoi consiste l'image divine en nous. Voir *Ancorat.*, 55, *P. G.*, t. XLIII, col. 113-116. Cf. *Haer.*, LXX, 2 t. XLII, col. 341, où il combat l'erreur des Audiens, qui voulaient mettre cette image dans le corps.

2. *In Gen.*, hom. VIII, 3, *P. G.*, t. LIII, col. 72. Cf. *ibid.*, hom. XXI, 2, col. 177; *Ad popul. Antioch.*, hom. VII, 2, t. XLIX, col. 93. Parfois, Jean fait une distinction entre « image » et « ressemblance » qu'il emploie ordinairement comme synonymes et voit dans l'« image » le pouvoir de l'homme sur la nature, dans la « ressemblance » le rapprochement de Dieu par les bonnes œuvres. *In Gen.*, hom. IX, 3, t. LIII, col. 78.

3. *Hom. quod Deus non est auctor malorum*, 6, *P. G.*, t. XXXI, col. 344. Nous aurons souvent à citer cette homélie, où s'exprime le principal de la pensée de saint Basile.

4. *In Gen.*, dans *Opera syr.-lat.*, t. I, p. 26.

5. *C. Eunom.*, V, *P. G.*, t. XXIX, col. 725-728. Les livres IV et V du traité contre Eunomius, imprimés sous le nom de saint Basile, sont aujourd'hui communément restitués à Didyme. Voir G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 23-27.

En parlant de la perte de la « ressemblance divine », c'est évidemment à Adam qu'il pense. Saint Grégoire de Nazianze n'est pas moins explicite. Ainsi, écrit-il en exprimant notre solidarité avec Adem : « J'ai reçu l'image et je ne l'ai pas gardée[1]. »

Tandis que ces divers auteurs identifient l'état d'image et celui de ressemblance, d'autres croient devoir les distinguer. Ainsi saint Cyrille de Jérusalem, qui voit dans l'« image » ce que l'homme a gardé après la chute et dans la « ressemblance » ce qu'il a perdu[2]. Il ne s'agit d'ailleurs là que de divergences exégétiques. Tous sont d'accord, comme on le verra, pour superposer à l'état normal du premier homme un état exceptionnel de privilège.

Dans la description de la vie du premier père[3], on voit s'accuser de plus en plus, au IVe siècle, la tendance idéaliste. Sans doute saint Épiphane tient au réalisme populaire et veut prendre à la lettre tout le récit de la Genèse[4]. Mais les autres Pères, pour autant qu'ils en parlent, donnent plutôt du paradis une idée philosophique et mystique, où l'on retrouve l'influence d'Origène et, par lui, du platonisme.

D'après Eusèbe de Césarée, les premiers hommes jouissaient de « divertissements célestes[5] ». L'idéalisme, ici à peine esquissé, se manifeste davantage chez les Cappadociens. D'après saint Basile, « Adam était dans les cieux, non par le corps mais par l'esprit. Dès qu'il eut

---

1. *Or.*, XLV, 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 636. Cf. *Poem. dogm.*, *P. G.*, t. XXXVI, col. 67 : Le Christ est venu « pour rétablir l'image corrompue »; *Or.*, XXXIX, 7, col. 341.
2. *Cat.*, XIV, 10, *P. G.*, t. XXXIII, col. 836-837.
3. On retrouve à cette époque l'opinion, déjà rencontrée au IIIe siècle (voir p. 27, 62), d'après laquelle l'homme fut créé en dehors du paradis et pour y être ensuite transporté. Voir Eusèbe, *Praep. evang.*, VII, 18, *P. G.*, t. XXI, col. 561; Ephrem, *In Gen.*, *Opera syr.-lat.*, t. I, p. 19. Ps.-Basile, *De paradiso*, III, 10, *P. G.*, t. XXX, col. 69.
4. *Ancorat.* 58 et 61, *P. G.*, t. XLIII, col. 117-120 et 125-128.
5. *Praep. evang.*, VII, 18, *P. G.*, t. XXI, col. 561.

reçu l'âme et élevé ses yeux vers le ciel, il ressentit une grande joie par suite de ce qu'il voyait. Et il aima son bienfaiteur, qui lui avait accordé la jouissance de la vie éternelle ainsi que les délices du paradis, et qui, après lui avoir donné un pouvoir semblable à celui des anges, l'avait fait mener la vie des archanges et entendre la voix divine. De plus, il était protégé par Dieu et jouissait de ses bienfaits[1]. » Ayant les yeux fixés en haut « il jouissait d'une contemplation incessante de Dieu[2] ». Ce qui retient l'intérêt de saint Basile, ce ne sont donc pas les conditions extérieures dans lesquelles nos premiers parents se trouvaient, mais leur vie intime marquée surtout par la contemplation et par l'amour de Dieu.

Saint Grégoire de Nazianze développe une semblable philosophie avec un usage encore plus marqué de la méthode allégorique. D'après lui, « Adam contemplait Dieu et était initié aux choses divines[3] ». Cependant, il dit ailleurs que les premiers parents n'étaient pas admis à la contemplation, parce qu'ils étaient encore « trop simples ». Il voit même la faute d'Adam dans le fait qu'il a voulu en jouir avant le temps prescrit. Car il estime que l'arbre de la connaissance du bien et du mal désigne allégoriquement la contemplation de Dieu[4]. Sans doute faut-il croire qu'il attribuait aux premiers hommes une contemplation imparfaite qui devait se perfectionner plus tard.

Même chez saint Éphrem, esprit plutôt pratique que spéculatif, apparaît la tendance à idéaliser l'état du premier homme. Il refuse de prendre à la lettre le précepte donné par Dieu à Adam de cultiver la paradis. Car, ex-

---

1. *Hom., cit.*, 7, *P. G.*, XXXI, col. 344.
2. *Ibid.*, 9, col. 349.
3. *Poem. mor.*, I, 161, *P. G.* t. XXXVII, col. 535.
4. *Orat.*, XXXVIII, 11-12, *P. G.*, t. XXXVI, col. 321-324. Au même endroit, dans les arbres du paradis, il voit des arbres immortels et qui furent « peut-être » des « pensées divines ».

plique-t-il, l'homme n'avait pas les instruments voulus et la terre n'avait pas besoin d'être cultivée. Il n'était pas davantage nécessaire de protéger le paradis, parce qu'il n'y avait pas de voleurs. Ce qu'il faut entendre par là, c'est l'observation du précepte divin : en cela consistait toute l'occupation d'Adam[1].

La psychologie du premier homme, qu'avaient ébauchée les Alexandrins, est reprise au IVe siècle dans les cadres du mysticime platonicien et trouve toujours un point d'appui dans l'allégorisme qu'autorisait l'exégèse du temps.

II. — Éléments de l'état primitif.

Presque tous nos auteurs reconnaissent aux premiers hommes des privilèges, la seule différence étant dans le relief qu'ils leur donnent.

Celui qu'ils mentionnent le plus souvent chez Adam, c'est l'exemption de la mort. Ainsi Eusèbe dit de lui qu'il est tombé d'un état meilleur et que, « par suite de la négligence du précepte divin, il a reçu en échange le lieu mortel[2] ». C'est dire qu'auparavant il était dans un « lieu » où il ne devait pas mourir. On trouve aussi cette doctrine chez saint Basile et son ami de Nazianze. L'évêque de Césarée, probablement pour combattre les manichéens, insiste sur le fait que ce n'est pas Dieu mais les hommes

---

1. *In Gen.*, dans *Opera syr.-lat.*, t. I, p. 19. Cette tendance s'accuse encore davantage dans certains écrits populaires, plus ou moins apparentés au gnosticisme, comme le *Livre des degrés*. Voir M. Kmosko, dans *Patr. Syr.*, t. III, p. XL-XLIV. L'ouvrage, d'une inspiration ascétique passablement hétérodoxe, serait d'origine syrienne et appartiendrait à la première moitié du IVe siècle. *Ibid.*, p. CXLIX-CLX. D'après lui, Adam aurait vécu dans un « paradis spirituel », en compagnie des anges et sans aucun besoin physique. *Serm.*, XXI, 7, col. 599-602.

2. *Praep. evang.*, VII, 18, *P. G.*, t. XXI, col. 561.

eux-mêmes qui sont les auteurs de la mort[1]. D'après saint Cyrille de Jérusalem aussi, la mort a un caractère pénal, étant le châtiment du péché commis[2] : ce qui prouve que le premier homme en était exempt.

La doctrine de saint Jean Chrysostome offre un intérêt particulier par le fait que sa formation le rattache à l'école d'Antioche. Pour répondre à ceux qui demandent pourquoi le corps humain est « corruptible et mortel » et ne veulent, par suite, pas voir dans le monde une œuvre de Dieu, il écrit : « Si tu veux voir quel corps Dieu nous a fait au commencement, allons au paradis et voyons l'homme tel qu'il a été créé à l'origine. Car ce corps n'était pas corruptible ni mortel; mais, comme une statue d'or qui vient d'arriver de la fonderie et brille de tout son éclat, ainsi ce corps était exempt de toute corruption. » Dieu voulait même que l'homme restât immortel : ce n'est que par suite du péché qu'il l'a fait « corruptible » et « mortel[3] ». Le condisciple de Théodore de Mopsueste est donc un témoin de la tradition commune, savoir que la mort n'est que la suite du péché.

L'enseignement des écrivains syriens n'est pas différent. D'après Aphraate, la mort a régné en vertu d'un décret, parce que l'homme a transgressél a précepte[4]. Saint Éphrem tient un langage semblable à celui de Théophile[5] : « Dieu en créant l'homme ne l'a pas soumis à la mort et ne l'en a pas exempté. » L'homme devait être lui-même le maître de son sort. « Car, bien que Dieu

---

1. *Hom. cit.*, 7, *P. G.*, t. XXX, col. 345.
Grégoire, toujours porté vers l'exégèse allégorique, admet qu'on puisse voir « la chair grossière et mortelle » dans les tuniques de peau que Dieu a données aux premiers parents après leur péché. *Orat.*, XXXVIII, 12, *P. G.*, t. XXXVI, col. 324. C'est dire que, sans cela, ils auraient eu une chair subtile et immortelle.
2. *Cat.*, XIII, 2 et XV, 31, *P. G.*, t. XXXIII, col. 773 et 913.
3. *Ad popul. Antioch.*, hom. XI, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 120-121. Cf. *In Gen.*, hom. XXI, 2, t. LIII, col. 177.
4. *Demonstr.*, XXII, 1, *P. S.*, t. I, col. 991. Cf. XIII, 4, col. 550.
5. Voir plus haut, p. 28.

eût tout donné aux premiers parents par pure libéralité, il avait décrété de ne leur donner l'immortalité que par justice. » Les hommes devaient la mériter : ils l'auraient reçue par le moyen de l'arbre de vie[1]. L'immortalité définitive et essentielle devait donc être une récompense pour l'homme; au paradis, il était seulement en possession d'une immortalité conditionnelle, c'est-à-dire de la possibilité de ne pas mourir : la mort n'est ainsi que la suite du péché[2]. On peut dire que tous les Pères sans exception sont d'accord pour reconnaître à l'humanité primitive l'immortalité et présenter la mort comme une conséquence de la chute.

Doués d'immortalité, les premiers hommes jouissaient en outre d'une vie tout heureuse, exempte de travail pénible. Il est évident que ce travail n'a point de place chez les Pères qui ont de l'état primitif une conception tout idéaliste. Quelques-uns d'entre eux mentionnent ce privilège explicitement. Ainsi saint Jean Chrysostome enseigne que la première humanité fut préservée « de douleur et de fatigue[3] ». Celles-ci ne sont, en effet, que la suite de la faute[4]. C'est ce qu'écrit également saint Éphrem[5]. Il exclut même chez Adam, comme on l'a vu, toute espèce de travail[6].

A cez privilèges relatifs à la vie physique des premiers parents s'en ajoute un autre qui concernait leur vie morale et dont plusieurs Pères font mention. D'après saint Basile, le premier homme, ayant son regard fixé sans cesse en Dieu, était inconscient de sa nudité[7], c'est-à-dire

---

1. *In Gen.*, dans *Opera syr.-lat.*, t. I, p. 28.
2. *In Rom.*, trad. des Pères Mékitharistes, Venise, 1893, p. 15. Cf. *Hymn. de instaurat. Eccl.*, V, 26, éd. Lamy, t. III, col. 988; *in fest. Epiph.*, *ibid.*, t. I, col. 98.
3. *In Gen.*, hom. XVI, 4, *P. G.*, t. LIII, col. 131.
4. *In Rom.*, XIII, 1, *P. G.*, t. LX, col. 507.
5. *Hymn. in fest. Epiph.*, X, 1, édit. Lamy, t. I, col. 98.
6. Voir plus haut, p. 77-78. Cette idée se trouve déjà chez Théophile (p. 27). Cf. *Lib. grad., Serm.* XXI, 7 et XXV, 8, édit. Kmosko, col. 602 et 751, qui le fait nourrir directement par Dieu.
7. *Hom. cit.*, 9, *P. G.*, t. XXXI, col. 349.

qu'il n'éprouvait pas les assauts de l'appétit sensuel. Saint Grégoire de Nazianze se contente de dire qu'Adam était « sans aucun mal et sans simulation[1] »; il était « nu par simplicité[2] ». Ce qui doit signifier sans nul doute l'exemption de la concupiscence[3]. Par là tout son être moral était dans une parfaite rectitude[4].

Cette innocence des premiers parents est parfois exprimée sous une forme délicatement poétique. D'après saint Jean Chrysos ome, à vrai dire « ils n'é aient pas nus, parce qu'une gloire d'en haut les couvrait plus que tout vêtement ». C'est seulement après que ce « vêtement nouveau et merveilleux... leur fut enlevé » qu'ils se sont aperçus de leur nudité[5], parce que c'est alors que s'est montrée la concupiscence[6].

Egalement pour saint Éphrem, si Adam et Ève, bien qu'ils fussent d'un âge adulte, ne rougissaient pas, la raison en est qu'ils étaient « revêtus d'une étole de gloire » qui enlevait la cause de la honte. Dès qu'ils l'eurent perdue par le péché, aussitôt ils rougirent et eurent honte d'être nus[7]. Cependant, d'après le diacre syrien, nos premiers parents éprouvaient un attrait vers le plaisir; « car ce n'est pas le conseil donné par le démon qui a perdu Ève, mais l'intempérance qui venait de son intérieur[8]. »

---

1. *Poem. dogm., P. G.*, t. XXXVII, col. 454-455.
2. *Orat.*, XXXVIII, 12, *P. G.*, t. XXXVI, col. 324.
3. Voir HUEMMER, *Des Hl. Gregor von Nazianz Lehre von der Gnade*, p. 38.
4. Voir *De Inc. cont. Apollin.*, II, 6, *P. G.*, t. XXVI, col. 1141 : « Raisonnable par nature, libre par la pensée, il n'avait pas encore l'expérience du mal et ne connaissait que le bien. » Ce traité est parfois attribué à Didyme ou à son disciple Ambroise. Voir G. BARDY, *op. cit.*, p. 39-42.
5. *In Gen.*, hom. XVI, 5. *P. G.*, t. LIII, col. 131.
6. *In Rom.*, hom. XIII, 1, *P. G.*, t. LX, col. 507. Cf. *In Gen.*, hom. XVII, 1, *P. G.* t. LIII, col. 135.
7. *In Gen.*, dans *Opera syr.-lat.*, t. I, p. 26. Le *Livre des Degrés, Serm.*, V, 3-7 et XXI, 7, col. 339-350 et 602, soustrait nos premiers parents, non seulement à l'appétit charnel, mais à la loi même de la génération.
8. *Ibid.* p. 28. Voir J. TIXERONT, t. II, p. 213 : « Suivant notre auteur, la tentation par le serpent ne fut que l'occasion, non la vraie cause de leur chute. »

Il est à remarquer que, pour expliquer l'exemption de la concupiscence, on ne recourt plus à la théorie de l'enfance des premiers hommes. Saint Éphrem insiste même sur le fait qu'Adam et Ève étaient des adultes et tâche de réfuter l'opinion contraire[1]. Si nos premiers parents « étaient des enfants..., l'Écriture ne dirait pas que, malgré cela, ils ne rougissaient point. Elle n'adopterait pas non plus l'expression « Adam et son épouse » s'ils n'avaient pas atteint la puberté. Le fait qu'Adam a imposé des noms aux animaux prouve d'ailleurs suffisamment sa prudence et sa science. De plus, les mots : « Qu'il cultive et garde » [le paradis] montrent que le corps d'Adam était robuste[2]. » Le fait que saint Éphrem éprouve le besoin d'insister tellement sur l'âge adulte des premiers hommes montre que l'ancienne opinion n'avait pas encore disparu, bien qu'on n'en trouve pas de traces dans les Pères de cette époque.

Quelques-uns mentionnent encore chez Adam une science exceptionnelle .Avant la transgression, il était, d'après saint Jean Chrysostome, « plein de sagesse »; il avait, en outre, reçu le « don de prophétie ». Par suite, l'arbre de la connaissance du bien et du mal ne pouvait rien ajouter à sa science[3]. Saint Éphrem voit la preuve de la science d'Adam dans le fait que, non seulement il a donné des noms à tous les animaux, mais qu'il a même distingué tous ces noms sans les confondre : ce qui n'était possible, d'après lui, qu'en vertu d'un « don spécial de Dieu[4] ». Saint Basile et son ami de Nazianze ne se préoccupent pas de la science d'Adam. Du reste, dans leur conception de l'état primitif où l'intelligence de l'homme est orientée tout entière vers Dieu, la science

1. *In Gen.*, dans *Opera syr.-lat.*, t. I, p. 26.
2. Ailleurs (cependant voir plus haut, p. 77-78), Éphrem écarte l'interprétation littérale de ce passage.
3. *In Gen.*, hom. XVI, 6, *P. G.*, t. LIII, col. 132.
4. *In Gen.*, dans *Opera syr.-lat.*, t. I, p. 28. Voir J. Tixeront, t. II, p. 213.

ordinaire n'a pas d'intérêt et elle y trouverait même difficilement une place.

Nous retrouvons donc çà et là, dans la tradition de l'Église orientale du IVe siècle, les éléments de tous les privilèges désignés plus tard sous le nom de dons préternaturels.

III. — **Principe de l'état primitif.**

Outre ces propriétés de l'état primitif, plusieurs Pères en relèvent un trait plus profond, savoir la présence d'un principe supérieur, sans cependant en établir toujours nettement les rapports avec les autres privilèges. Leur pensée se dégage, d'une part, des textes où ils s'expliquent directement sur l'état spirituel du premier homme et, d'autre part, de ceux qui décrivent l'état du chrétien, considéré comme le rétablissement de l'état primitif.

Selon Didyme, Adam était en possession du Saint-Esprit, grâce auquel il possédait l'état d'image divine. Le Saint-Esprit, en effet, « nous renouvelle et fait de nous de nouveau des images divines et des fils adoptifs de Dieu ». Ce renouvellement s'accomplit par le baptême : c'est alors « une nouvelle créature, qui participe à l'Esprit dont la privation l'avait rendue caduque. L'homme devient de nouveau l'image de Dieu, lui qui avait perdu la ressemblance divine. » C'est donc par la possession de l'Esprit Saint, qui lui fut donné au moment où Dieu souffla sur son visage, que le premier homme possédait ces mêmes prérogatives[1].

Saint Cyrille de Jérusalem n'est pas moins formel. Quand le Christ a communiqué aux apôtres le Saint-Esprit (Jean, XX, 22-23), « c'était déjà, dit-il, une seconde inspiration, puisque la première a été détruite

1. *C. Eunom.*, V, *P. G.*, t. XXIX, col. 725-729.

par nos péchés[1] ». Cette première inspiration est sans nul doute celle du souffle divin dont parle la Genèse. C'est certainement cet Esprit qui était l'auteur de la « ressemblance » qu'Adam a perdue par le péché, ne gardant que l'état d'image[2]. Chez les Syriens, le *Livre des degrés* équipare le don de l'Esprit-Saint reçu par Adam à celui que reçurent les Apôtres au jour de la Pentecôte[3].

Dans le même sens, d'autres Pères reconnaissent au premier homme une certaine qualité qui donnait à son âme une beauté et une perfection spéciales. Ainsi saint Grégoire de Nazianze, qui, dans le souffle inspiré par Dieu sur Adam, semble voir l'âme unie à un principe supérieur. Une fois, il est vrai, bien qu'il l'appelle « une émanation de la divinité[4] », il l'entend principalement de l'âme humaine. Ailleurs cependant il écrit à ce propos de l'Incarnation : « Il y a ainsi un nouveau mélange [du divin avec la nature humaine], puisque j'ai négligé le premier...D'abord j'ai reçu le souffle divin, enfin le Christ a pris mon âme et tout mon corps[5]. » Puisque l'homme a négligé le « premier mélange », reçu par le souffle de Dieu, c'est sans nul doute que Grégoire voit dans ce dernier plus que l'âme seule.

Il parle aussi d'une « lumière », d'une « image » que l'homme a perdue et que le Christ lui rend, en entrant « une seconde fois avec nous dans des relations intimes ». La première fois, en se communiquant à nous, « il nous a fait participer à un principe meilleur[6] ». Serait-il trop hasardé de voir attribuer ici à nos premiers parents une réalité analogue à notre conception de la grâce sanctifiante?

On devine la même pensée sous le langage poétique

---

1. *Cat.*, XVII, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 984.
2. *Cat.*, XIV, 10, col. 836-837. Voir Le Bachelet, art. *Cyrille de Jérusalem*, dans *Dict. théol. cath.*, t. III, col. 2553-2554.
3. *Serm.*, XXVIII, 1, édit. Kmosko, col. 786-787.
4. *Poem. dogm.*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 452.
5. *Poem. moral.*, I, 155, *ibid.*, col. 534-535.
6. *Orat.*, XLV, 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 636.

de saint Jean de Chrysostome, quand il jette sur la nudité d'Adam une « gloire d'en haut qui le couvrait plus que tout vêtement[1] ». C'était « un vêtement merveilleux, c'est-à-dire celui de la gloire et de la bienveillance divines », une « influence du ciel » dont ils ont été dépouillés par suite de la transgression[2].

Ainsi, d'après saint Éphrem les premiers parents portaient une étole de gloire, un « vêtement céleste[3] ». Cette « gloire », cette « beauté » et cet « ornement » perdus par le péché, nous les recevons par le baptême[4]. Cependant, de même que saint Irénée[5], le diacre syrien considère l'état d'Adam comme inférieur à celui du chrétien. Car le premier homme ne possédait que « l'image divine, tandis que Notre Seigneur a fait participer les hommes à la nature divine et leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (JEAN, I, 12). N'est-ce pas laisser entendre qu'Adam n'était pas dans un rapport de filiation vis-à-vis de Dieu? Il semble pourtant qu'on doive admettre entre les deux états plutôt une différence de degré que de nature, puisque, dans « l'étole de gloire » et « la beauté » célestes dont Adam était orné, Éphrem voit une qualité supérieure que le genre humain avait perdue et que le baptême lui rend.

Bien qu'ils ne mentionnent pas l'Esprit-Saint en Adam, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome et saint Éphrem lui reconnaissent donc une certaine réalité qui vient d'en haut, et les deux derniers considèrent ce principe supérieur comme la cause et le soutien de l'exemption de la concupiscence. Sous diverses formes, la tradition chrétienne du IVe siècle attribue au premier

1. Voir plus haut, p. 81.
2. *In Gen.*, hom. XVI, 5, *P. G.*, t. LIII, col. 131.
3. *In Gen.*, dans *Opera syr.-lat.*, t. I, p. 26 et 31.
4. *Hymn. in fest. Epiph.*, XII, 1-3, édit. LAMY, t. I, col. 108. On peut, avec J. TIXERONT, t. II, p. 213, regarder cette « lumière surnaturelle » comme « un reflet extérieur de leur grâce intérieure ».
5. Voir plus haut, p. 43-45.

homme une dignité transcendante caractérisée par une participation à la vie divine et au Saint-Esprit.

IV. — Nature de l'état primitif.

En plus de ces énoncés positifs, quelques-uns de nos témoins nous laissent entrevoir leur pensée sur le rapport qu'ont, avec la nature humaine, les privilèges qui ornaient cet état primitif.

Saint Épiphane parle, à ce propos, de « dons divins octroyés à l'homme par grâce[1] ». Mais chez saint Basile le langage est encore un peu indécis[2]. Néanmoins le fond de sa pensée ressort assez clairement, si l'on tient compte de l'ensemble de sa doctrine. Une fois, en parlant de l'âme, il donne cet état primitif, où elle était unie « à Dieu par la charité », comme son état naturel[3], sans cependant préciser le sens de cette expression. D'après le contexte, on ne doit pas entendre que cet état aurait été dû à l'âme, mais plutôt que c'est l'état qu'elle a possédé dès l'origine et qui était sa destinée. En effet, dans la même homélie, l'évêque de Césarée parle, à propos d'Adam, d'une « élévation de l'homme que qui est terrestre à la dignité des anges[4] ». Ailleurs on lit que la ressemblance divine lui est donnée « par grâce[5] ». De même, en parlant de l'œuvre du Christ, il voit dans la vie que l'homme en reçoit un renouvellement de la « grâce qu'il avait reçue du souffle divin et qu'il avait perdue[6] ». Ces traits montrent que saint Basile voyait bien dans les privilèges accordés à l'humanité primitive un don gratuit[7].

---

1. *Ancorat.*, 55, *P. G.*, t. XLIII, col. 113 : δωρήματα τὰ κατὰ χάριν.
2. Voir J. Tixeront, t. II, p. 139, qui étend cette remarque à tous les Cappadociens.
3. *Hom. cit.*, 6, *P. G.*, t. XXXI, col. 344.
4. *Ibid.* 8, col. 348.
5. *In Hexaem.*, IX, 6, *P. G.*, t. XXIX, col. 208.
6. *De Spir. S.*, XVI, 39, *P. G.*, t. XXXII, col. 140.
7. Voir E. Scholl. *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, p. 19

Saint Jean Chrysostome, lui aussi, voit dans les privilèges du premier homme des dons qui ne lui sont pas dus. De tout ce qu'il y avait au paradis l'homme jouissait grâce à la libéralité divine[1]. On pourrait même dire que, d'après lui, la transgression a réduit l'humanité à son état naturel. En effet, quand l'homme fut devenu orgueilleux, « Dieu le fit corruptible et mortel,... lui enseignant qu'il était mortel et périssable[2] ».

De même, en comparant la « gloire » de nos premiers parents à un habit dont ils étaient revêtus[3], Jean montre bien qu'il y voit quelque chose d'extérieur, surajouté à leur nature. On devine la même nuance chez saint Éphrem quand il parle de « l'étole de gloire » qui ornait le premier homme. De plus, le rétablissement de l'état primitif par le Christ lui paraît une œuvre de la « miséricorde divine[4] » : la loi d'analogie permet de dire qu'il en était ainsi de l'état primitif lui-même.

Les Pères qui font connaître leur pensée sur la nature des dons du paradis y voient donc des dons gratuits. Mais la plupart ne semblent pas s'être intéressés à cet aspect de la question. Et même à ceux qui le touchent en passant il serait évidemment vain de demander toutes les précisions qui viendront plus tard sous la poussée des controverses.

V. — **Vue philosophique de l'état primitif.**

Alors que les Pères dont nous venons d'exposer la doctrine, en parlant de l'état primitif, le font d'un point de vue théologique, l'auteur des deux homélies *De hominis structura*, qui se sont glissées sous le nom de saint Basile[5],

1. *In Gen.*, hom. XVI, 6, *P. G.*, t. LIII, col. 133.
2. *Ad popul. Antioch.*, hom. XI, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 121.
3. Voir plus haut, p. 81.
4. *Hymn. in fest. Epiph.*, XII, 2-3, édit. Lamy, t. I, col. 108.
5. *P. G.*, t. XXX, col. 9-61. Elles ont été aussi attribuées parfois à saint Grégoire de Nysse et, de ce chef, se retrouvent dans *P. G.* t. XLIV, col. 257-297.

se place à un point de vue purement philosophique et tient par là une place spéciale dans la tradition du IVe siècle.

L'auteur donne ces homélies comme la suite de celles de saint Basile sur l'*Hexameron*, qui n'arrivent pas jusqu'à la création de l'homme. Depuis longtemps la critique a reconnu que cette prétention est d'un faussaire[1]. La meilleure raison en est que saint Grégoire de Nysse ne connaissait de son frère qu'un *Hexameron* incomplet[2]. Mais rien ne permet de savoir la personnalité ni l'époque exacte de l'auteur. On peut assez probablement le placer, faute d'autres indications, à la fin du IVe siècle, vu qu'il ne semble pas avoir encore connu le traité de saint Grégoire de Nysse *De hominis opificio*, destiné par l'auteur à compléter l'*Hexameron* inachevé de son frère.

Dans son exposé, l'orateur inconnu prend comme base les textes de la Genèse, principalement celui qui énonce la formation de l'homme à l'image de Dieu. Mais ce qu'il en dit porte une marque purement philosophique; toute réflexion théologique en est absente. Il ne nomme presque pas Adam, parlant toujours de l'homme en général, qu'il définit « une créature de Dieu, douée de raison et faite à l'image du créateur[3] ».

En expliquant le dessein de Dieu de faire l'homme à son image et ressemblance, il prend d'abord les deux termes sans les distinguer. Il expose donc que ce qui est à l'image de Dieu ce ne peut pas être le corps humain, puisqu'il est visible, corruptible et sujet aux changements, tandis qu'on trouve en Dieu tout à fait le contraire. La solution lui est fournie par l'Écriture elle-même, qui, après avoir dit que l'homme fut fait à la ressemblance de Dieu, ajoute immédiatement « qu'il domine les poissons »,

---

1. Voir *P. G.*, t. XXX, col. 9-10.
2. *P. G.*, t. XLIV, col. 125.
3. *De hom. structura*, I, 16, *P. G.*, t. XXX, col. 24.

etc. D'où il conclut que l'image divine se trouve dans la faculté par laquelle l'homme domine les créatures, c'est-à-dire la raison. Il s'agit donc de l'homme intérieur, qui constitue vraiment la nature humaine, et non pas du corps qui ne fait qu'appartenir à l'homme[1]. Cette image, qui se montre dans le fait que l'homme domine tous les animaux de la terre doit se manifester aussi par la maîtrise complète des passions[2].

Cependant, au moment même de la formation de l'homme, l'Écriture ne mentionne pas la ressemblance et dit seulement : « Dieu créa l'homme à son image » (*Gen.*, I, 27). Notre auteur veut déterminer le sens de cette distinction. Dans l'état d'image, il voit alors ce qui est essentiel à la nature humaine et qu'elle ne peut pas perdre, réservant à l'état de ressemblance ce que l'homme doit acquérir par son propre effort. « L'état d'image nous est donné par nature; il reste immuable dès le commencement et ne nous quitte pas jusqu'à la fin. Quant à l'état de ressemblance, nous nous le procurons à nous-mêmes plus tard par notre libre arbitre. Quand donc, dans son premier dessein, Dieu a dit : « Faisons l'homme à notre image », il a ajouté aussi « à notre ressemblance », montrant par là qu'il nous donnait le libre arbitre qui peut nous faire parvenir à la ressemblance avec Dieu[3]. » Par où notre auteur est un nouveau témoin de cette interprétation déjà rencontrée[4] selon laquelle la « ressemblance » avec Dieu marquerait la mise en œuvre de nos facultés au moyen du libre arbitre.

Ainsi l'humanité ne semble posséder aucun privilège à son origine. De la Genèse l'auteur retient surtout, en philosophe, que l'homme est appelé à progresser et à se perfectionner. Cependant il n'exclut pas la vie du paradis, dont il traite dans sa seconde homélie. Mais la des-

1. I, 6-7, col. 16-17.
2. I, 8-16, col. 20-25.
3. I, 20, col. 29.
4. Voir plus haut, p. 49 et 53.

cription qu'il en donne a aussi une couleur toute philosophique. « L'origine était telle que va être l'état à venir. L'homme retourne à son état primitif quand il a déposé l'état maladif et misérable de cette existence terrestre et pénible, ainsi que les soucis et sollicitudes qui troublent l'âme. Alors il retourne à la vie du paradis, qui était exempte des passions de la chair, libre, semblable à celle de Dieu et identique à celle des anges[1]. »

L'interprétation des données bibliques adoptée par notre anonyme porte donc un caractère complètement rationnel. On y chercherait en vain l'indication de quelque chose qui dépasse les forces de la nature humaine. Mais peut-on être sûr d'avoir en ces deux homélies la pensée totale de l'auteur? Au surplus, puisqu'il n'exclut pas positivement les privilèges de l'humanité primitive, du fait qu'il ne les mentionne pas on ne peut pas conclure avec certitude qu'il ne les lui reconnaît pas. Il n'en est pas moins curieux qu'une homélie expressément consacrée à la création du premier homme ne lise dans la Bible que ce qui regarde sa destinée naturelle. Sans doute ne faut-il pas y voir la trace d'une tradition divergente, mais un simple procédé d'exposition à un point de vue particulier. Il reste que ce point de vue était étroit et qu'il faut le compléter par ce que les autres Pères s'accordent à nous enseigner des privilèges primitifs.

Dans son ensemble, la tradition orientale du IVe siècle reconnaît à nos premiers parents un état supérieur dont elle fait connaître les éléments. Unissant aux données bibliques les principes de la philosophie, les Pères ne se contentent plus de lire dans la Genèse les privilèges du premier homme : ils commencent à les analyser en traits qui esquissent les principales directions de la théologie moderne. Sur cette tradition commune, qui représente la pensée moyenne de l'Église, se détachent des synthèses plus personnelles qu'il s'agit maintenant de présenter.

1. II, 4, col. 45.

CHAPITRE II

Synthèses théologiques

I. — École d'Alexandrie : Saint Athanase.

Tandis que jusqu'ici nous n'avons rencontré sur l'état primitif que des données plus ou moins éparses, saint Athanase est le premier qui accorde à la question une place spéciale dans le cadre de sa théologie. Il y revient à deux reprises d'une manière systématique, savoir dans ses deux ouvrages de jeunesse : *Oratio contra gentes* et *De Incarnatione Verbi*, qui ne font qu'un seul traité[1].

Au commencement du *Contra gentes*, il décrit le bonheur de l'humanité et sa chute d'un point de vue apologétique, pour justifier l'existence du mal dans le monde et montrer, à l'encontre de quelques païens et hérétiques, qu'il n'y a pas de mal substantiel[2]. Dans le *De Incarnatione Verbi*, il traite plutôt de l'état primitif en théologien. Son but étant d'exposer et d'expliquer la venue du Sauveur[3], il est amené à faire brièvement connaître tout d'abord le plan divin sur l'humanité, puis l'état dans lequel celle-ci est tombée par la faute d'Adam. Car la Ré-

1. Sur la question d'authenticité, voir X. Le Bachelet, art. *Athanase*, dans *Dict. th. cath.*, t. I, col. 2154-2155, qui conclut que les arguments contraires de J. Dräseke « ont été presque universellement rejetés comme insuffisants ».
2. *C. Gent.*, 6, *P. G.*, t. XXV. col. 12-13. Ces hérétiques sont probablement les manichéens.
3. *De Inc. Verbi*, 4, *ibid.*, col. 104.

demption est destinée à rétablir l'ordre primitivement établi par Dieu. C'est déjà le schème classique : *institutio*, *destitutio*, *restitutio*[1].

En outre, la question de l'humanité primitive est encore plusieurs fois touchée, en passant, dans ses écrits postérieurs contre les ariens. Dans ces œuvres polémiques, c'est naturellement l'intérêt théologique qui prédomine toujours davantage : ce qui donne à sa pensée et à son langage un tour de plus en plus précis.

A l'aide de ces diverses sources, il est possible de reconstituer la pensée de saint Athanase sur l'état du premier homme. Si elle n'est nulle part méthodiquement exposée, il n'est trop malaisé d'en apercevoir les principaux traits.

I. — Les deux états de l'humanité.

Sauf saint Irénée, les auteurs de l'époque précédente ont envisagé l'état du premier homme tel qu'il était, sans se demander ce qui était dû à la nature humaine et ce qui était gratuit. La distinction entre nature et privilège apparaît, au contraire, comme un des caractères les plus saillants de la doctrine de saint Athanase, bien que la notion de ces deux états ne soit pas toujours bien précise.

Une certaine confusion est visible dans le *Contra gentes*, où l'auteur présente l'état primitif comme l'état idéal de l'humanité et le décrit tel qu'il fut en fait. Dans les dons qui le caractérisent, il semble voir un apanage de la nature. Car, même après la chute, il attribue à l'âme la faculté de contempler Dieu par elle-même, sans aucun principe supérieur, pourvu qu'elle se dépouille de la tare de ses péchés et garde intègre la ressemblance qu'elle avait reçue au commencement[2].

---

1. Voir J. Rivière, *op. cit.*, p. 146-147.
2. *C. Gent.*, 33-34, col. 68-69. Voir J. Tixeront, t. II p. 138.

Mais, dans le *De Incarnatione Verbi*, la distinction des deux états est déjà nettement marquée. « Dieu, écrit Athanase, voyant que les hommes, d'après la loi de leur nature (κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον), ne pouvaient pas persister toujours, leur avait donné quelque chose de plus (πλέον τι αριζόμενος αὐτοῖς) et ne les avait pas créés simplement comme tous les êtres irrationnels... mais à sa propre image[1]. » L'auteur distingue donc dans la création de l'homme deux éléments : un élément primordial, qui n'est pas précisé mais qu'il appelle « la loi de la nature » et un élément supérieur qui lui est surajouté (πλέοντι). Ce dernier consiste dans ce que l'homme est créé « à l'image de Dieu ».

Cette distinction résulte aussi de la manière dont notre docteur analyse l'état qui a suivi la chute. Ce que les hommes ont possédé avant leur défaillance était bien un privilège, puisqu'ils ont perdu ce qu'il nomme expressément « la grâce de l'état d'image[2] ». Au contraire, leur condition actuelle représente ce qui est propre à leur nature. Car « la transgression du précepte les réduit à leur état naturel » (εἰς τὸ κατὰ φύσιν)[3]. Déjà dans le *De Incarnatione Verbi*, saint Athanase a donc bien distingué entre deux états de l'humanité, quoi qu'il en soit des imprécisions que nous aurons à constater sur les éléments qu'ils comportent.

Dans ses écrits postérieurs, on retrouve la même distinction dans un langage différent. Ce qu'il y met en opposition, ce n'est plus l' « état naturel » et l'état « d'image » mais la « création » et l' « adoption ».

---

1. *De Inc. Verbi*, 3, col. 102. Cf. 5, col. 104 : « Dieu ne nous avait pas seulement faits, mais il nous avait donné une vie divine. »
2. *De Inc. Verbi*, 7, col. 108. — Cet exemple entre autres montre combien superficielle est l'affirmation d'après laquelle les Pères grecs « ne savent rien d'une perte de l'image divine ». Ainsi R. Ruetschi, *Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre*, p. 34. Voir de même le témoignage de saint Grégoire de Nazianze cité plus haut, p. 76.
3. *De Inc. Verbi*, 4, col. 104.

Sa polémique contre les ariens l'amène, en effet, à mettre en relief la différence qui existe entre « être créé » et « être engendré ». Après avoir cité ce texte du *Deutéronome* (XXXII, 6) : « N'est-ce pas lui ton Père qui t'a possédé, qui t'a fait et t'a créé », il en rapproche le verset 18 : « Dieu, qui t'a engendré, tu l'as abandonné », et il continue : « Par le terme « *fait* » Moïse marque vraiment l'état naturel des hommes (τὸ κατὰ φύσιν), c'est-à-dire qu'ils sont des êtres créés, tandis que, par le terme « *engendré* » il montre la bienveillance de Dieu, envers les hommes après leur création. » Cette bienveillance se manifeste en ce que « Dieu n'a pas seulement créé les hommes, mais qu'il les a appelés fils, comme s'il les avait engendrés ». Ainsi Dieu n'est pas seulement le créateur des hommes, mais il « devient aussi le père par la grâce[1] ». Ce passage, qui est dit de la sanctification des hommes en général, doit évidemment s'entendre aussi bien, par analogie, de nos premiers parents.

Saint Athanase établit donc une distinction nette entre les deux états de l'homme : « l'état naturel », qu'il possède par le fait qu'il est créé, et l'état de « fils » qu'il a grâce à l'adoption par le Père. Il n'est cependant pas exact de dire, comme l'on a fait[2], que notre docteur « sépare tellement « création » et « sanctification » qu'il ne les attribue même pas à la même personne divine ». Le seul passage invoqué à l'appui de cette affirmation est pris dans un ouvrage reconnu inauthentique[3]. Tous les principes de sa théodicée exigent, au contraire, que la création et la sanctification de l'humanité primitive soient l'œuvre commune du Verbe et du Saint-Esprit. Ces deux dons ne se

---

1. *C. Arian.*, II, 58-59, *P. G.*, t. XXVI, col. 272. Cf. III, 10, col. 344.
2. G. A. Pell, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, p. 13.
3. *De Trin. et Spiritu Sancto*, 8, col. 1197. L'auteur ne fait d'ailleurs là que rapporter le sentiment de ses adversaires, qu'il s'applique aussitôt à réfuter.

distinguent pas par l'agent qui les produit, mais par les effets qu'ils produisent en nous.

A cette doctrine on a parfois opposé un passage où Athanase déclare, en propres termes, qu' « Adam n'eut rien de plus que les autres hommes et ne différait pas de sa postérité ». Mais notre docteur raisonne là contre les ariens, en vue d'établir tout simplement qu'Adam n'avait pas une autre nature que la nôtre pour avoir été créé en premier lieu et façonné directement par la main divine[1]. La preuve qu'il ne prétend pas nier ses privilèges, c'est qu'il disait un peu plus haut : « Adam fut prévenu de la grâce et placé dans le paradis dès son origine[2]. » Au moins dans la *De Incarnatione Verbi* et les écrits postérieurs, il est certain que saint Athanase conçoit clairement deux états de l'humanité : l'un qu'il appelle « naturel », l'autre qui lui est supérieur sans avoir encore de nom approprié[3].

II. — État naturel de l'homme.

Non content de marquer la distinction des deux états, Athanase s'explique sur les éléments qui les constituent. Ce qui nous interesse le plus, c'est l'état privilégié de nos premiers parents au paradis; mais puisque l'auteur l'oppose à leur état naturel, il faut d'abord s'arrêter à celui-ci.

Pour lui, le point décisif qui nous fixe sur la destinée naturelle de l'homme, c'est la mort. Or « l'homme est par nature mortel, puisqu'il est créé du néant ». Il convenait, par suite, que les hommes « subissent la corruption avec le temps. Car, si leur nature comportait antérieurement la non-existence et s'ils ont été appelés à l'existence grâce

1. *De decret. Nic. syn.*, 8-9, *P. G.*, t. XXV, col. 437.
2. *Ibid.*, 6, col. 436. Voir SCHWANE, *op. cit.*, t. II, p. 443.
3. « Saint Athanase cependant n'a pas effacé ce qu'il avait écrit d'abord (dans le *Contra gentes*) : il s'est corrigé sans se rétracter. » J. TIXERONT, t. II, p. 139.

à l'intervention et à la bonté du Verbe, il était juste que les hommes, l'idée de Dieu une fois perdue..., subissent aussi la perte de l'immortalité, c'est-à-dire qu'ils persistassent dans la mort et dans la corruption[1]. »

La mort a donc sa cause dans la « nature » de l'homme, et ce terme est pris ici au sens d'essence abstraite. C'est ainsi que la « nature » de l'homme est la non-existence, le néant. Il est donc normal que l'homme tombe sous l'empire de la mort et de la corruption, si rien ne l'en préserve, et qu'il y demeure.

Ce n'est pas au point de vue physique seulement que l'homme est naturellement fragile, mais encore au point de vue spirituel. Athanase a surtout pensé à l'intelligence. Sur ce point, il y a chez lui une dualité de vues, suivant qu'il parle de la nature avant qu'elle ait reçu l'état d'image ou après la chute.

Quand il s'explique, dans le *Contra gentes*, sur la capacité intellectuelle de l'homme après le péché, il considère l'intelligence comme un de ses apanages : « Les hommes sont par nature doués d'âme et de raison[2]. » Il attribue même à l'âme la possibilité de connaître Dieu en elle-même, sans aucun principe extérieur, ou bien, si elle ne le pouvait pas, en regardant les œuvres de la nature[3].

Mais, dans le même ouvrage, en parlant de la création de l'homme, il voit le principe de son intelligence dans sa « ressemblance » avec Dieu, puisque c'est grâce à celle-ci qu'il voit et comprend la nature des choses créées[4], de sorte que, sans cette « ressemblance », l'homme serait sans raison et ne connaîtrait pas le monde[5].

Une vue analogue apparaît dans le *De Incarnatione Verbi*, où l'auteur traite de notre vie intellectuelle avant

1. *De Inc. Verbi*, 4, col. 104.
2. *C. gent.*, 13, col. 29. Cf. *De Inc. Verbi*, 12, col. 117.
3. Voir plus haut, p. 92.
4. *C. gent.*, 2, col. 5.
5. Peut-être pense-t-il ici à une connaissance religieuse du monde qui permettrait à l'homme de s'élever jusqu'à Dieu.

la chute et déclare l'homme en soi complètement incapable de s'élever vers Dieu. « Quand Dieu, le maître de l'univers, eut créé le genre humain par son propre Verbe, il vit la faiblesse de sa nature, c'est-à-dire qu'il n'était pas capable de connaître le créateur ni d'avoir une idée de Dieu. Car Dieu est incréé et le genre humain issu du néant; Dieu est incorporel et les hommes ont été créés corporels. » Mais Dieu est bon et, « dans sa bonté, il a eu pitié du genre humain. Il ne voulut donc pas le priver de sa connaissance, afin que son existence ne fût pas dénuée de raison... Or comment les hommes pourraient-ils être raisonnables sans la connaissance du Verbe du Père, dans lequel ils ont été créés? Il n'y aurait aucune différence entre eux et les êtres sans raison, s'ils n'apercevaient que les choses terrestres. » Telle n'était pas la volonté de Dieu. « C'est pourquoi, dans sa bonté, il les a fait participer à sa propre image, Notre-Seigneur Jésus-Christ, en les créant à son image et ressemblance[1]. » La faiblesse de la nature humaine est donc tellement grande que l'homme n'est même pas capable d'avoir une idée de Dieu. La raison en est dans la différence qu'il y a entre la nature de l'un et de l'autre, l'un étant « incréé » et « incorporel », l'autre « issu du néant » et « corporel ». L'homme n'échappe à cette misère native qu'en recevant l'état d'image.

Il y a donc, dans la pensée de saint Athanase, deux aspects qu'il paraît difficile de concilier. La solution semble être dans sa conception de « l'état d'image » et, par suite, dans celle de la « nature ». En traitant de la création, il exprime par « image » tout ce qui a élevé le premier homme au-dessus de la condition des êtres sans raison, tandis que, quand il parle de l'état qui a suivi la chute, il est amené à préciser sa pensée et ne voit plus alors « la grâce de l'état d'image » que dans les dons surajoutés à sa nature que l'homme a perdus par suite de sa défaillance.

1. *De Inc. Verbi*, 11, col. 113-116.

Toujours est-il que, dans la question qu'il examine de préférence, celle des capacités intellectuelles de l'homme, Athanase se montre plutôt pessimiste sur l'état naturel de l'humanité, et ceci s'explique par la haute conscience qu'il a du bienfait supérieur accordé à l'homme dans l'économie de la révélation.

III. — État privilégié de l'humanité primitive : ses éléments.

Dieu n'a pas voulu laisser l'homme à sa faiblesse naturelle. Il y a suppléé par des privilèges qu'il reste à analyser.

Athanase ne donne pas de définition exacte de l'état d'image accordé à l'homme en plus de sa nature propre. Mais on voit que cette image produisait une certaine « identité » entre Dieu et l'homme[1]. De cette identité, c'est le Verbe divin qui était l'agent. En effet, cet état d'image comportait « une force du Verbe » et, grâce à lui, il y avait dans l'homme « quelques ombres du Verbe[2] », ou, comme il le dit plus loin, « une participation au Verbe[3] ». C'est aussi pourquoi le Verbe devait devenir ensuite l'ouvrier de la restauration[4].

Ce que l'évêque d'Alexandrie met surtout en relief, ce sont les conséquences de cet état tant pour la vie physique de l'homme que pour sa vie spirituelle. Si l'homme est par nature mortel, il n'était pourtant pas dans les desseins de Dieu de le laisser périr. C'est pourquoi Dieu lui avait donné « la force du Verbe », grâce à laquelle les premiers hommes auraient pu rester immortels. Car, « par suite de la grâce qui les faisait participer au Verbe, les

---

1. *C. gent.*, 2, col. 5.
2. *De Inr. Verbi*, 3, col. 101.
3. *Ibid.*, 5, col. 105.
4. Voir plus loin, p. 102.

hommes auraient échappé à leur état naturel[1] », c'est-à-dire à la corruption. De même donc que la mort est le principal trait de la misère constitutive de l'homme, c'est le don de l'immortalité qui est le but du privilège[2].

Autant que sur la vie physique du premier homme, l'état d'image avait une répercussion heureuse sur sa vie spirituelle et principalement sur son intelligence. L'homme lui doit d'être vraiment raisonnable. Car, en le faisant à sa ressemblance, Dieu l'a rendu capable de contempler et de comprendre l'univers et d'acquérir une notion de son créateur. Par sa nature, l'homme était incapable de concevoir une idée de Dieu : c'est le don de la « ressemblance » qui le lui a rendu possible; par elle l'homme a reçu une « notion et une connaissance de l'éternité divine[3] ».

En donnant à l'homme le pouvoir de le connaître, Dieu lui accordait un bienfait immense. La connaissance de Dieu est, en effet, pour l'homme d'une telle importance que sans elle sa vie n'aurait aucune valeur. « Car quel profit y a-t-il pour les créatures si elles ne connaissent pas leur Créateur[4] ? » L'insistance sur le rôle de la connaissance de Dieu, qui est un trait particulier à saint Athanase, a probablement sa cause tant dans l'influence de la philosophie néo-platonicienne que dans son expérience personnelle, qui lui montrait, dans le paganisme ambiant, combien cette connaissance est nécessaire et difficile.

Chez nos premiers parents, cette connaissance de Dieu était intuitive et c'est aussi un point où se manifeste l'influence de Platon et de son école. Elle avait comme condition indispensable la pureté de l'âme. « Si l'homme n'offre aucun obstacle à la connaissance de Dieu, il contemple,

---

1. *De Inc. Verbi*, 5, col. 105. Cf. 4, col. 104.
2. *Ibid.*, 3, col. 101.
3. *C. gent.*, 2, col. 5 : Θεὸς... δοῦς αὐτῷ καὶ τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν. H. Sträter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, p. 17, l'entend de l'éternité propre de l'homme. Les deux interprétations semblent possibles..
4. *De Inc. Verbi*, 11, col. 116.

par suite de sa propre pureté, l'Image du Père, le Verbe divin, à l'image duquel il a été créé... Car, par suite de sa propre pureté, l'âme est capable de voir Dieu par elle-même[1]. »

Ainsi le docteur alexandrin fait dépendre la contemplation de Dieu de la conduite morale; on pourrait même dire qu'il identifie l'une et l'autre. Car, d'après lui, la perfection de la vie morale consiste précisément dans le détachement des choses terrestres et dans l'orientation permanente de la pensée vers Dieu, c'est-à-dire dans la contemplation divine, et le péché se caractérise par le fait que l'intelligence se détourne de Dieu[2]. Ce principe général, que saint Athanase énonce en philosophe, il l'applique spécialement à l'humanité primitive. L'état d'image comportait donc chez nos premiers parents la pureté de l'âme comme condition nécessaire de la contemplation de Dieu. Ainsi cette première synthèse des privilèges de l'homme est établie sur la base d'un intellectualisme mystique où les dons qui concernent la volonté sont subordonnés à ceux de l'intelligence et commandés par eux.

En possession de ces dons, le premier homme jouissait d'un très grand bonheur. Car, en voyant « le Verbe et dans le Verbe le Père, l'âme se réjouit du fait qu'elle le contemple ». Nos premiers parents menaient ainsi « une vie qui est vraiment celle des saints[3] », exempte « de chagrin, de douleur et d'inquiétude[4] ». Rien donc ne manquait à leur bonheur. Athanase est un nouveau témoin de cette conception idéaliste, déjà signalée[5], où tous les éléments sensibles de la béatitude primitive disparaissent devant la possession de Dieu. Du terrain populaire le privilège du premier homme est transporté sur le

1. *C. gent.*, 2, col. 8.
2. *De Inc. Verbi*, 11, col. 116.
3. *C. gent.*, 2, col. 8. « Le mot saints désigne les anges ». . F. CAVALLERA, *Saint Athanase*, p. 217.
4. *De Inc. Verbi*, 3, col. 101.
5. Voir plus haut, p. 76-78.

terrain philosophique, où la raison et la foi ne font plus qu'un.

Cependant cette béatitude n'était pas inamissible et Dieu, dans sa bonté, avait prévu des moyens pour l'affermir. Puisque le libre arbitre demeurait, « le choix des hommes pouvait se porter tant vers le bien que vers le mal ». C'est pourquoi Dieu « avait fortifié d'avance par une loi et par un lieu spécial la grâce qu'il leur avait donnée. Car il les avait introduits dans son paradis et leur avait donné une loi[1]. » De même que Tertullien[2], l'évêque d'Alexandrie voit dans le précepte divin une grâce spéciale accordée par Dieu à nos premiers parents. Elle tendait à diriger la liberté du dedans : ce qui permet de croire que la « grâce du paradis » doit se comprendre comme celle d'un auxiliaire extérieur, d'un milieu favorable. Mais Athanase ne s'explique pas davantage là-dessus[3].

Le privilège, résumé dans l' « état d'image », consistait donc, d'après Athanase, au moins quand il parle de la création, dans « tout ce qui a élevé le premier homme au-dessus de la condition des êtres sans raison[4] ». Mais il faut préciser cette donnée générale d'après ce qu'il dit de l'homme après la chute, où l'on voit que l'intelligence est considérée comme faisant partie de sa nature. Il reste donc comme privilèges du premier homme l'immortalité, la connaissance intuitive du Logos, la pureté de l'âme comme condition et un grand bonheur comme suite de cette contemplation. Dans ses traits essentiels ce tableau de l'état primitif est celui de la tradition antérieure. Ce qui est nouveau, c'est la prédominance de l'élément intellectuel et, par suite, la couleur toute spirituelle jetée sur l'ensemble. Par là saint Athanase se rapproche des Alexandrins du

1. *De Inc. Verbi*, 3, col. 101.
2. Voir plus haut, p. 60-61.
3. Dans *C. gent.*, 2, col. 8, en parlant du séjour d'Adam, il dit que Moïse l'appelle paradis « par métaphore ». Ce qui, sans nul doute, trahit l'influence d'Origène.
4. L. Atzberger, *Die Logoslehre des hl. Athanasius*, p. 156.

IIIe siècle; mais il a sur eux l'avantage de bien voir que ces dons sont le résultat d'un état privilégié.

IV. — État privilégié de l'humanité primitive : son principe.

De ces divers faits qui constituent le privilège des premiers hommes l'évêque d'Alexandrie a tout au moins entrevu le principe. C'est dans ses écrits dogmatiques contre les ariens, où il présente l'état privilégié de nos premiers parents sous l'aspect d'une « filiation divine », qu'il nous livre sa pensée la plus profonde à cet égard. On y voit qu'il trouve l'élément essentiel de ce privilège dans la possession du Verbe et du Saint-Esprit.

On peut déjà le déduire de ce qu'il dit du chrétien, puisque celui-ci ne fait que recouvrer l'état primitif de l'humanité, de sorte qu'il y a continuité entre notre état spirituel et celui d'Adam. Or le chrétien, en sa qualité de fils de Dieu, est en possession du Verbe et du Saint-Esprit. Car Dieu devient notre Père alors seulement que, « comme le dit l'apôtre (*Gal.*, IV, 6), les hommes reçoivent dans leur cœur l'*Esprit de son Fils*, criant : Abba, Père. Ce sont ceux qui, ayant reçu le Verbe, ont reçu de lui le pouvoir de devenir les enfants de Dieu. Car, étant des créatures, ils ne peuvent devenir des enfants que s'ils reçoivent l'Esprit de celui qui est le naturel et véritable Fils[1]. » La logique de sa pensée permet d'étendre aux premiers hommes ce que saint Athanase dit ici des chrétiens.

Ce don, l'évêque d'Alexandrie l'attribue aussi directement à l'humanité primitive. Déjà dans ses écrits de jeunesse, il reconnaît aux premiers hommes une « force du

1. *Or. c. Arian*, II, 59, *P. G.*, t. XXVI, col. 273.

Verbe », « des ombres du Logos », une « participation au Verbe[1] ». Il y revient d'une manière plus explicite dans sa polémique contre les ariens. « Si nous sommes créés à l'image [divine] et si nous avons été appelés image et gloire de Dieu, ce n'est pas à cause de nous-mêmes, mais de l'image et de la vraie gloire de Dieu qui habitait en nous, c'est-à-dire de son Verbe qui pour nous s'est fait chair plus tard..., que nous avons eu la grâce de ce titre[2]. » Bien qu'il parle des hommes en général, il pense certainement ici à nos premiers parents. Car l'allusion au récit de la Genèse est évidente et de plus Athanase y affirme l'inhabitation du Verbe dans l'humanité avant l'Incarnation.

Avec le Verbe, le Saint-Esprit devait se trouver aussi dans Adam, puisque son rôle est, en général, de parachever l'œuvre du Logos. Mais Athanase ne semble pas avoir précisé l'application de cette théologie trinitaire à nos premiers parents.

Au total, sa doctrine présente sur celle des Pères qui l'ont précédé, si l'on excepte Irénée, l'avantage de constituer une synthèse un peu cohérente sur l'état primitif. Mais ce progrès extérieur est accompagné d'un progrès intérieur non moins sensible. En portant davantage son attention sur l'état primitif, il en a mieux exposé la nature. Par suite, il en a bien aperçu le caractère privilégié et l'a, en général, nettement distingué de l'état qui a suivi la chute. Ce qui lui manque, parfois c'est une détermination exacte de ce que ces états comportaient ; mais, dans l'ensemble, le domaine de chacun est suffisamment marqué. Il faut donc considérer comme trop sévère le jugement porté sur lui par M. Harnack : « Les conceptions d'Athanase sur l'état primitif... montrent tout particulièrement son incapacité à distinguer entre nature et grâce[3]. »

---

1. Voir plus haut, p. 98.
2. *Or. c. Arian*, III, 10, col. 344.
3. A. Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 146.

Au contraire, saint Athanase a bien vu que l'état primitif fut pour l'homme une source de faveurs spéciales, qui l'élevaient au-dessus de lui-même en lui assurant la rectitude de son être physique et moral et lui conférant déjà le don de la vie divine. Les concepts postérieurs de surnaturel et de grâce n'ajouteront guère à cette doctrine que des précisions de mots.

CHAPITRE III

Synthèses théologiques

II. — École d'Alexandrie : Saint Grégoire de Nysse.

A côté de saint Athanase, saint Grégoire de Nysse est celui des Pères Grecs qui occupe la plus grande place dans l'histoire de l'anthropologie primitive. Le premier de tous, il a consacré à cette question un traité spécial, le *De hominis opificio*, qui, avec beaucoup de psychologie, de physiologie et d'éloquence, contient aussi la théologie de l'auteur sur les origines de l'homme. On trouve des matériaux presque aussi abondants dans sa *Grande Catéchèse*, « œuvre maîtresse, où l'auteur a groupé, autour de l'idée capitale du salut, dans un puissant effort de synthèse, toutes les vérités du dogme[1] ». Un exposé de l'état primitif pouvait d'autant moins y manquer que là se trouve le commencement du plan providentiel de Dieu envers l'humanité. A quoi il faut joindre quelques données éparses dans les autres écrits de l'évêque de Nysse. De cet ensemble on peut tirer une synthèse assez achevée sur l'état du premier homme.

Plus encore que chez saint Athanase, c'est ici le côté intérieur de la vie de nos premiers parents qui domine. Mais le mysticisme qui distingue le docteur d'Alexandrie prend chez l'évêque de Nysse un aspect de plus en plus

1. J. Rivière, *op. cit.*, p. 146-147.

philosophique. Comme dans le reste de son œuvre, la double influence de l'hellénisme et de l'origénisme se fait ici sentir plus que chez nul autre avant lui.

I. — L'état idéal de l'homme.

Disciple fidèle d'Origène jusqu'en ses hardiesses les plus caractérisées, l'évêque de Nysse a tout au moins retenu quelque chose de son anthropologie. Bien qu'il rejette formellement comme des fables ses spéculations sur la préexistence des âmes, parce qu'il y trouve une affinité avec les doctrines des païens sur la métempsychose[1], la conception qu'il développe de l'état primitif porte la marque de sa méthode spéculative.

Sous l'influence directe de Philon sans nul doute[2], il conçoit, en effet, un état de l'humanité antérieur à l'état historique du paradis, état idéal qui n'a existé que dans le plan divin sans être jamais réalisé[3]. Grégoire recourt à cette conception, qu'il ne présente du reste qu'à titre d'hypothèse, pour résoudre la difficulté qui résulte, à ses yeux, de ce que l'homme a été créé «à l'image et ressemblance de Dieu », alors que, dans sa condition actuelle, il est impossible de retrouver ces traits. Si c'est l'humanité telle qu'elle existe qui exprime l'image divine, alors ou bien Dieu devrait être soumis à toutes les misères de notre nature ou bien les hommes devraient en être exempts. Pour échapper à ce dilemme, Grégoire admet un premier état, un prototype idéal de l'humanité, dont le caractère principal consiste en ce que la nature humaine ne comportait pas encore la différence des sexes. C'est là ce qui obscurcirait maintenant le plus en nous l'image divine.

---

1. *De hom. opif.*, 28, *P. G.*, t. XLIV, col. 232.
2. Voir plus haut, p. 15.
3. *De hom. opif.*, 16, col. 180-185. Voir A. KRAMPF, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, p. 18.

L'évêque de Nysse fonde cette doctrine sur l'Écriture (*Gen.*, I, 27), qui dit tout d'abord : « Dieu a fait l'homme; il l'a fait à l'image de Dieu ». « Ainsi la création de celui qui a été fait à l'image [de Dieu] est accomplie. » C'est après seulement qu'il est dit que Dieu les a créés « mâle et femelle ». Ce dernier passage ne s'entend donc pas du « prototype ».

Cette exégèse singulière est confirmée par une analyse philosophique de la nature humaine. L'homme, en effet, tient le milieu entre deux extrêmes : « la nature divine et incorporelle » et celle des êtres sans raison. Car il se trouve en lui quelque chose de l'un et de l'autre : « de la nature divine [il tient] son intelligence, où il n'y a pas de différence entre mâle et femelle, et de la nature irraisonnable sa constitution corporelle et sa formation comme mâle et femelle ». C'est l'intelligence qui est primitive, tandis que ce qui le rapproche des êtres privés de raison est postérieur, et c'est celle-là qui exprime l'image de Dieu.

Ce premier stade, Grégoire l'entend du genre humain tout entier, conçu comme une unité et non pas d'Adam seul. Il rejette même l'opinion de ceux qui voudraient l'interpréter d'un particulier. Il appuie ce « réalisme » anthropologique[1] sur l'Écriture. Car, observe-t-il, dans le passage qui rapporte la création de l'homme à l'image de Dieu, Adam n'est point nommé. D'où il conclut que « l'image ne se trouve pas dans une partie de la nature », ni dans un homme particulier, mais que « ce pouvoir s'étend à tout le genre humain ». A quoi l'évêque de Nysse ajoute encore une preuve tirée de l'expérience, savoir que tous les hommes possèdent la raison. Ils sont donc tous créés à l'image de Dieu; car c'est la raison qui l'exprime.

---

1. J. TIXERONT, t. II, p. 139.

Il y a cependant une difficulté à cette hypothèse, et Grégoire l'a bien vue[1]. Si les hommes devaient être sans sexe, la multiplication de l'humanité serait impossible, au moins par la voie où elle se produit maintenant. Cependant il devait y avoir une multiplication : autrement la chute serait un bienfait. Pour résoudre le cas, il admet une multiplication mystérieuse à la manière des anges, qui nous est d'ailleurs inconnue.

La preuve de cette condition exceptionnelle est pour lui dans ce que l'état qui suit la résurrection n'est que le rétablissement de l'état d'origine. « La grâce de la résurrection ne nous promet que la restitution des hommes déchus dans leur état primitif. » Or, après la résurrection, nous mènerons une vie angélique, où toute différence de sexe disparaîtra; il devait, par suite, en être de même au commencement. Si donc les anges, bien qu'il n'y ait pas de sexe chez eux, se sont multipliés, ainsi en aurait-il été des hommes. Quant au mode de cette multiplication, notre intelligence n'est pas capable de le sonder. Les sexes ne sont donc créés qu'en prévision de la chute; le plan primitif de Dieu ne les comportait pas. Quant aux autres qualités que Grégoire attribue à l'homme idéal, il les retrouve, et nous les retrouverons à sa suite, chez les premiers hommes dans l'état historique du paradis[2].

Ainsi la Genèse, où nous lisons l'histoire totale de l'humanité, suggère à l'évêque de Nysse un plan antérieur et plus parfait. Cette conception, rencontrée déjà chez Philon, est un fruit de la philosophie platonicienne, où la matière passe pour une infériorité et où le monde des idées seul est réel. C'est après coup seulement que son exégèse adapte l'Écriture à cet *a priori* de sa raison.

---

1. *De hom. opif.*, 17, col. 188-189.
2. Voir Fr. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, p. 100 : « Grégoire n'a aucune raison d'excepter autre chose des perfections attribuées au πλήρωμα idéal que la différence des sexes. »

II. — L'état réel du premier homme : ses éléments.

A cette spéculation sur l'état idéal de l'humanité dans la pensée de Dieu Grégoire associe la claire vue de son état historique. Il se plaît à commenter, d'après la Genèse[1], la noblesse des facultés spirituelles qui font de l'homme le roi de la création et l'« image » de Dieu. « La ressemblance de cette image implique l'ensemble de tous les caractères qui distinguent la divinité[2]. » Dans ces « caractères » divins, notre docteur met tout ce qui élève l'homme au-dessus des autres êtres et, en plus, ce qui distinguait l'état de nos premiers parents par rapport au nôtre.

C'est tout d'abord l'intelligence qui fait le prix de l'homme. Elle est incompréhensible de même que la raison divine, et cette incompréhensibilité est une preuve que là se trouve l'image de Dieu[3]. Mais, chez les premiers parents, elle était plus parfaite qu'elle ne l'est dans leur postérité. Car l'homme était capable « de contempler le bien avec une intelligence pure et simple et dépourvue de tout voile[4] ». Grégoire lit cette doctrine dans la Genèse, où il observe que « le fruit des arbres du paradis c'est la vie et la science et choses semblables[5] ». Ainsi l'allégorisme scripturaire vient au secours de la philosophie.

---

1. *De hom. opif.*.24., col. 132 ss. Il insiste (3, col. 133-136) sur cette circonstance que seule la création de l'homme est précédée d'une sorte de délibération divine. Son platonisme ne l'empêche pas de rendre justice au rôle du corps (8-10, col. 144-153); mais il ne s'explique nulle part sur le mode de sa formation et, à la fin (28-29, col. 233), se préoccupe d'établir qu'il est contemporain de l'âme.
2. *Orat. cat.*, 5, *P. G.*, t. XLV, col. 24; trad. MÉRIDIER, *Grégoire de Nysse*, p. 29.
3. *De hom. opif.*, 11, col. 156.
4. Même idée chez saint Athanase, p. 96 et 99-100.
5. *De beatit.*, or. III, *P. G.* t. XLIV, col. 1228. Cf. *De hom. opif.*, 19-20, col. 196-201.

De même que l'intelligence, le libre arbitre appartient aussi à l'image divine. Grégoire éprouve le besoin d'y insister en réponse au déterminisme des manichéens[1]. Chez nos premiers parents, à ce libre arbitre (τὸ αὐτεξούσιον) se joignait une perfection supérieure, savoir l'indépendance (τὸ ἀδέσποτον, τὸ αὐτοκρατές), qui constitue avec celui-là « le plus beau et le plus précieux don » de Dieu[2]. Par là Grégoire entend surtout la maîtrise complète des passions qui pèsent actuellement sur l'humanité.

Cette « indépendance » est un résultat dont il faut chercher le principe dans l'ἀπαδεία, que Grégoire met souvent en relief dans l'humanité primitive[3]. Ce qu'il semble entendre par là, c'est tout d'abord l'exemption de la concupiscence, qu'il exprime aussi par καθαρότης[4]. Précieuse absence de passions qui permettait au premier homme de vivre dans l'innocence, de se soustraire à la tyrannie du monde sensible, « de voir en toute liberté la face de Dieu » et d'y trouver son bonheur[5]. Le mysticisme platonisant constaté chez Athanase et chez les Cappadociens ne perd pas ses droits chez l'évêque de Nysse[6]. Secondairement, l'ἀπαθεία s'étend aussi au corps : c'est après le péché seulement que commence « la disposition à souffrir toutes les variétés de maladies physiques et morales[7] ».

---

1. Voir J.-B. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, p. 51.
2. *Orat. cat.*, 5, col. 24.
3. *De beatit.*, or. III, col. 1228; *De hom. opif.*, 5 et 16, col. 137 et 178; *Orat. cat.*, 8, col. 33.
4. *De hom. opif.*, 5, col. 137; *In Cantic.*, hom. II, col. 800.
5. *De virgin.*, 12, *P. G.*, t. XLVI, col. 373. Cf. *De hom. opif.*, 4, col. 136, où le « roi » de la création est décrit en ces termes : « Au lieu de pourpre, il avait pour habit la vertu, qui est l'insigne royal par excellence; au lieu de sceptre, il s'appuyait sur le bonheur de l'immortalité; au lieu de diadème, il avait pour ornement la couronne de justice. »
6. Voir plus haut, p. 76-78, 99-100.
7. *Orat. cat.*, 5, col. 24; trad. MÉRIDIER, p. 29-31. Le terme ἀπαθεία, emprunté à la philosophie stoïcienne, a donc chez Grégoire un sens spécial. Les stoïciens, en parlant de l'ἀπαθεία, ne pouvaient sans doute prétendre qu'à une indifférence morale vis-à-vis des maux du

L'immortalité et l'incorruptibilité sont des éléments non moins importants de l'état primitif. D'après lui, « la nature... avait été créée en vue de l'immortalité » : notre « condition mortelle » résulte d'un acte postérieur « d'après un plan divin approprié[1] ». Le corps de nos premiers parents n'est, en effet, devenu mortel qu'après la chute : c'est ce que rapporterait l'Écriture, lorsqu'elle dit que « Dieu a fait à Adam et Ève des tuniques de peau ». Par le don de l'« immortalité » l'évêque de Nysse entend donc principalement l'exemption de la mort corporelle[2]. Mais l'idée de mort spirituelle n'est pas non plus absente de son esprit[3].

En dehors de ces éléments qu'on peut appeler secondaires, on trouve aussi dans Grégoire l'indication d'un trait plus profond de l'état primitif. Il connaît dans l'homme une réalité qu'il ne sait pas toujours bien exprimer. C'est « une certaine vertu secrète » qui était dans les premiers hommes, mêlée « à la beauté divine de la nature intelligible[4] » et qui avait excité la jalousie du démon.

Cette force rendait le premier homme tellement parfait que le démon n'aurait pas réussi à le séduire s'il n'avait eu recours à une fraude. C'est elle aussi qui semble avoir été la condition nécessaire et le soutien des autres dons. Car, dès qu'elle vint à manquer tous ont disparu. Les traits de cette « force » ne font-ils pas penser à la grâce sanctifiante? Grégoire semble avoir en vue la même réalité quand il affirme chez nos premiers pa-

---

corps et de l'âme. L'évêque de Nysse y voit l'exemption physique de ces maux.

1. *Orat. cat.*, 8, col. 33; trad. MÉRIDIER, p. 53. Cf. *In Cantic.*, hom. II, col. 800. Un peu plus loin (*ibid.*, hom. XII, col. 1020), il rattache ce privilège aux arbres du paradis.

2. *De beatit.*, or. III, col. 1225. Chez Grégoire, « tout le problème du salut se ramène à l'idée d'immortalité. Elle était notre destinée primitive, nous l'avions perdue par le péché : le Verbe éternel est venu nous la rendre. » J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 155.

3. Voir plus loin, p. 114.

4. *Orat. cat.*, 6, col. 28; trad. MÉRIDIER, p. 37.

rents l'existence d'un « caractère divin de l'âme[1] » et d'une « béatitude[2] » qu'ils ont perdus par le péché.

A d'autres endroits, l'évêque de Nysse parle de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les premiers hommes. Ainsi dans un sermon prononcé le jour de la Pentecôte : « Il s'est mêlé, dit-il, de nouveau aux hommes l'Esprit qui avait abandonné notre nature auparavant parce que l'homme est devenu chair[3]. » Si l'Esprit de Dieu a « abandonné » la nature humaine, c'est donc qu'il lui fut primitivement donné.

On peut aussi conclure à l'existence d'un principe supérieur dans l'humanité primitive de ce qu'il dit sur l'état spirituel du chrétien, qui n'est que le rétablissement du genre humain dans sa condition originelle. Le baptême « nous ramène à la beauté primitive que Dieu avait formée en nous[4] ». Or l'âme du chrétien est « une demeure de Dieu[5] », « un temple du Seigneur[6] », où le Saint-Esprit habite[7]. C'est ainsi qu'il faut comprendre également la « beauté primitive ».

On trouve donc, sous les abstractions philosophiques qui caractérisent la manière de saint Grégoire de Nysse, les principaux dons que la tradition chrétienne reconnaît au premier homme. Une intelligence plus qu'ordinaire, une volonté affermie dans le bien, l'exemption des maux du corps et de l'âme, tout cela conditionné par une « force secrète » à laquelle s'ajoute la possession de Dieu, voilà ce que comportait l'état primitif. C'est dire que, pour inférieur qu'il fût au type idéal de l'humanité selon le plan divin, l'état réel de nos premiers parents n'en était pas moins de tous points favorisé.

---

1. *Orat. cat.*, 5, col. 24.
2. *De hom. opif.*, 5, col. 137. Cf. *Orat. cat.*, 8, col. 33; *De beatit.*, or. 1, col. 1197.
3. *Orat. de Spir. Sancto, P. G.*, t. XLVI, col. 697.
4. *In bapt. Christi, ibid.*, col. 577-580.
5. *In Cantic.*, hom. XII, *P. G.*, t. XLIV, col. 1033.
6. *Ibid.*, hom. XIII, col. 1044. Cf. hom. XV, col. 1093.
7. *De bapt., P. G.*, t. XLVI, col. 421.

III. — L'état réel du premier homme : sa nature.

Il s'agit maintenant de préciser autant que possible le rapport de ces dons avec la nature humaine.

Parfois Grégoire emploie un langage qui donne l'impression que le premier homme avait déjà, dans les facultés de son être raisonnable, l'aptitude naturelle à la vie divine. Pour lui, la fin de l'homme est la participation « aux biens de Dieu ». S'il en est ainsi, l'homme doit être « nécessairement apte par sa constitution à partager ces biens ». L'auteur éclaircit sa pensée par une comparaison. « De même, en effet, que l'œil participe à la lumière grâce aux principes lumineux qui y sont naturellement déposés et attire à lui, en vertu de ce pouvoir inné, ce qui a la même nature, de même il fallait qu'une certaine affinité avec le divin fût mêlée à la nature humaine, pour lui inspirer, au moyen de cette correspondance, le désir de se rapprocher de ce qui lui est apparenté... Chaque animal a reçu une organisation correspondant à son genre de vie... De même l'homme, créé pour jouir des avantages divins, devait avoir une affinité de nature avec l'objet auquel il participe. »

Cette affinité consiste dans ce que l'homme « a été doué de vie, de raison, de sagesse et de tous les avantages vraiment divins », parmi lesquels Grégoire nomme encore un « principe de l'immortalité » (τὸ ἀθανατον), « afin que cette faculté innée lui permît de connaître ce qui est au-dessus de notre nature et lui donnât le désir de l'éternité divine[1]. »

De tous ces termes : «vie», «raison», «sagesse», «principe de l'immortalité », qui n'expriment en eux-mêmes que des facultés naturelles, et des comparaisons qu'il emploie

1. *Orat. cat.*, 5, col. 21-24; trad. MÉRIDIER, p. 27-29.

il semble résulter que Grégoire considère la nature humaine en soi comme apte à partager les biens de Dieu. Et c'est ainsi qu'on l'a parfois compris[1]. Cependant, à y regarder de près, on s'aperçoit que, par ces mots, l'évêque de Nysse n'exprime pas des facultés purement naturelles. Car, immédiatement à la suite, il constate l'absence de ces dons dans l'humanité actuelle. « Où est en effet, demande-t-il, ce caractère divin de l'âme? »

La raison dont il parle ici est sans doute celle qui participe « à la ressemblance du prototype », qui n'est pas encore « dépouillée de la beauté qu'elle possédait[2] ». De même, quand il parle de la vie, il n'a pas seulement en vue la vie ordinaire, mais, peut-être même principalement, la vie spirituelle. Car, un peu plus loin, il parle d'une perte de la vie de l'âme. En effet, après avoir remarqué qu' « il y a entre l'âme et le corps une certaine union, une participation commune aux maux qui accompagnent la faute », il constate « une certaine analogie » entre la mort du corps et celle de l'âme et continue : « De même, en effet, que, pour la chair, le fait d'être séparée de la vie sensible prend chez nous le nom de mort, de même aussi, pour l'âme, nous appelons mort sa séparation d'avec la véritable vie[3]. » C'est sans nul doute cette dernière, « la vie véritable », et non pas la vie ordinaire, qui conférait à l'homme la possibilité de participer aux biens célestes. D'autant que l'évêque de Nysse, comme nous l'avons vu[4], accorde à l'humanité primitive un principe supérieur qu'elle a perdu par la chute. Ainsi voit-on que l'aptitude à participer aux biens divins n'était pas pour l'homme un simple fait de nature, mais un effet du privilège qu'il avait reçu.

---

1. Ainsi MOELLER, *Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura*, Halle, 1854, rapporté dans KRAMPF, *op. cit.*, p. 39.
2. *De hom. opif.*, 12, col. 101.
3. *Orat. cat.*, 8, col. 36; trad. MÉRIDIER, p. 55.
4. Voir plus haut, p. 111-112.

Quand il s'agit de préciser les rapports de ce principe avec la nature humaine, on se heurte à bien des difficultés à cause de la confusion qu'il existe, sinon dans la pensée, au moins dans le langage de l'évêque de Nysse.

Souvent il donne tous les dons que l'homme a possédés à l'origine comme naturels à l'homme, comme une partie intégrante de nature. Ainsi parle-t-il de « la grâce d'image qui était naturelle à l'homme ». L'homme est tombé de sa « dignité naturelle » (τῆς οἰκείας ἀξίας). Déposer l'image corrompue, c'est « retourner à l'état primitif et naturel » (εἰς τὸ οἰκεῖον καὶ κατὰ φύσιν[1]).

En conséquence, il parle d' « un caractère anormal des conditions actuelles de la vie humaine » (τὸ ἐν ἀτόποις εἶναι τὴν ἀνθρωπίνην ζωήν). Dans la suite, il exclut même la possibilité d'une création de l'homme dans son état actuel. « En effet, l'homme étant l'œuvre de Dieu, qui s'est inspiré de sa bonté pour amener cet être à la vie, personne, en bonne logique, ne pourrait soupçonner celui qui doit son existence à cette bonté d'avoir été plongé dans les maux par son Créateur. » Les maux qu'il a en vue, c'est tout ce qui accable actuellement notre nature : « brièveté de notre vie, caractère douloureux de notre condition, destinée périssable, disposition à souffrir toutes les variétés de maladies physiques et morales[2] ».

Tous ces textes ont été pris à la lettre par des théologiens protestants qui, prêtant à l'évêque de Nysse les conceptions de la Réforme, veulent que, d'après lui, l'état du paradis ne fût pas un don spécial et, par suite, que sa perte soit une corruption de la nature humaine[3]. Ce-

1. *De virgin.*, 12, *P. G.*, t. XLVI, col. 372. Cf. *C. Eunom.*, XII, *P. G.*, t. XLV, col. 888.

2. *Orat. cat.*, 5, col. 24; trad. MÉRIDIER, p. 31. Cette conception se rapproche de celle de saint Augustin. Voir J.-B. KORS, *op. cit.*, p. 7 : « Dans l'exposé de sa doctrine de la justice originelle, saint Augustin suppose toujours admis le principe suivant : Dieu étant la bonté infinie n'a pas pu créer l'homme dans la peine et la souffrance. »

3. Ainsi MOELLER, *op. cit.*, p. 58, relevé dans HILT, *op. cit.*, p. 82 : « *Homo... autem non peculiare aliquod donum amisit, sed ipsam naturam corrupit.* »

pendant, pour apprécier sa doctrine, on doit tenir compte que, dans la *Grande Catéchèse*, Grégoire veut démontrer aux manichéens la bonté de Dieu et qu' « en parlant de φύσις et κατὰ φύσιν, il n'exprime que très rarement l'essence de l'homme, la pure nature humaine, mais qu'il pense à la nature telle qu'elle est sortie des mains du Créateur[1] ». L'évêque de Nysse se place donc au point de vue des faits, en partant de l'idée que « l'homme a été appelé à la vie pour prendre part aux biens de Dieu[2] ».

Néanmoins, s'il n'y avait que ces passages dans l'œuvre théologique de Grégoire, une certaine affinité de sa doctrine avec celle de Baius serait indéniable. Mais ce n'est là qu'un aspect de son enseignement. Or, ailleurs, divers indices insinuent assez clairement la gratuité des prérogatives du premier homme. Ainsi, à l'endroit même où il vient de considérer l'état primitif comme « naturel », voit-il dans la ressemblance, non pas « une œuvre de l'homme », mais « le résultat de la largesse de Dieu, qui, au moment même de la création, a donné à la nature [humaine] la ressemblance avec lui[3] ». La « ressemblance » avec Dieu semble donc excéder les facultés de la nature humaine.

Cette conclusion est confirmée par ce que Grégoire dit de l'œuvre du Christ, qui n'est, en somme, que la restitution de l'état primitif[4]. Or, cette restitution est une œuvre de « bonté[5] ». Il faut donc en dire autant du don initial qu'elle nous rend.

---

1. HILT, *op. cit.*, p. 81. Mais l'auteur n'a pas raison de dire (p. 77) que Grégoire voit dans εἰκών la « ressemblance naturelle » et dans ὁμοίωσις la « ressemblance surnaturelle » de l'homme avec Dieu. S'il en était ainsi, l'évêque de Nysse ne pourrait pas parler, comme il le fait, d'une perte de l'« image » divine par suite du péché. Voir *C. Eunom.*, XII, *P. G.*, t. XLV, col. 888; *De beatit.*, or. I, *P. G.*, t. XLIV, col. 1197. Cf. MÉRIDIER, *op. cit.*, p. LXIV.
2. Voir plus haut, p. 113.
3. *De virgin.*, 12, *P. G.*, t. XLVI, col. 372.
4. Voir plus haut, p. 112.
5. *C. Eunom.*, XII, *P. G.*, t. XLV, col. 889.

Nulle part le caractère gracieux des dons divins ne s'exprime mieux que dans un sermon sur les béatitudes. L'évêque de Nysse, rappelant que l'homme est un être « qui parmi les êtres ne compte pour rien, lui qui est poussière, herbe, chose vaine », s'étonne qu'il soit « accepté comme fils par le Dieu de l'univers ». C'est un si grand bienfait (χάρις) qu'on ne peut rien trouver qui soit une « digne action de grâces ». C'est même une grâce qui élève l'homme au-dessus de sa condition. « L'homme dépasse sa nature (ἐκβαίνει τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος) : le mortel devient immortel, le périssable impérissable, l'éphémère éternel; bref, l'homme devient Dieu[1]. » Ce passage rappelle bien la doctrine de saint Irénée et de saint Athanase. Or, ce que l'auteur dit ici du chrétien doit également s'entendre, vu sa conception de l'économie divine, de l'état primitif. Si donc l'évêque de Nysse manque certainement de précision en ce qui concerne les rapports entre la nature de l'homme et le principe supérieur qu'il reconnaît à la première humanité, il semble pourtant impossible de ne pas voir dans ce principe quelque chose qui dépasse l'homme au lieu d'être une partie intégrante de sa nature.

Au total, ce qui est propre à Grégoire, c'est la théorie de l'état idéal de l'humanité. Cette spéculation mise à part, c'est à la Bible qu'il demande l'état réel du genre humain; mais, plus que personne, il fait appel à l'allégorisme pour l'interpréter. L'idée qu'il en dégage se rapproche de celle de saint Athanase et des Cappadociens par son insistance sur le côté spirituel des dons du paradis; mais, plus encore que ceux-là, il se plaît à le présenter sous un aspect philosophique. Cependant, on aurait une idée superficielle et fausse de sa doctrine si l'on ne voyait en

1. *De beatit.*, or. VII, *P. G.*, t. XLIV col. 1280. Contrairement aux textes cités plus haut (p. 115-116), Grégoire se sert ici du mot φύσις, non pour exprimer un état de fait, mais la nature abstraite de l'homme.

lui que le philosophe. Car son analyse de l'état primitif et les indications qu'il donne sur sa nature s'inspirent des données proprement chrétiennes. Le langage abstrait de la philosophie lui sert à traduire la tradition de l'Eglise. C'est pourquoi l'état du premier homme fut, pour lui, un état de haute perfection, le point de départ de l'économie spirituelle que le Christ devait rétablir. Mais, bien que sa pensée aille dans le même sens, il est moins précis que saint Athanase pour en affirmer le caractère surnaturel.

CHAPITRE IV

Synthèses théologiques

III. — École d'Antioche : Théodore de Mopsueste.

Saint Athanase représente proprement l'école d'Alexandrie, dont saint Grégoire de Nysse reproduit encore les traits essentiels. L'Église d'Orient a connu une autre école, souvent opposée à la précédente par sa théologie et son exégèse : l'école d'Antioche. Ce milieu nous est accessible surtout grâce à Théodore de Mopsueste, chez qui se révèle une doctrine fort différente de celle que nous avons rencontrée chez les Alexandrins.

De l'œuvre littéraire de Théodore il ne reste que des fragments[1]. Cependant ces débris, surtout ce qui nous est parvenu de ses commentaires sur la Genèse et sur les épîtres de saint Paul[2], permettent de saisir, au moins dans ses grandes lignes, une conception assez spéciale de l'état primitif. Elle offre un intérêt d'autant plus vif qu'on a pu y voir une parenté avec celle des pélagiens.

1. La difficulté s'accroît par le fait que ses écrits sont très imparfaitement datés et que le principal d'entre eux, son commentaire de saint Paul, ne nous est parvenu, dans l'ensemble, que par une traduction latine. Mais la critique reconnaît que ce traducteur dut être un ami (voir SWETE, t. I, introd., p. LI) et que, d'une manière générale, son travail reproduit bien la substance de l'original. *Ibid.*, p. XXXV-XXXVII.

2. Voir SWETE, p. LXIX-LXX, qui souligne le caractère doctrinal de ce dernier ouvrage.

I. — Données communes.

Quelle que soit par ailleurs l'originalité de sa théologie, on retrouve d'abord chez Théodore les données de la Bible sur l'humanité primitive. Cet aspect de sa pensée est constant dans ses divers ouvrages.

L'homme, composé d'une âme et d'un corps, tient par là-même le milieu entre les esprits purs et les êtres privés de raison[1]. A l'origine, il était dans des conditions très favorables; car il séjournait au paradis[2], où il jouissait de « délices » parce qu'il avait tout en abondance. Du reste, l'évêque de Mopsueste trahit ici le caractère bien connu de son exégèse littérale. L'homme, « étant créé mortel, avait besoin des fruits du paradis, comme il cherche maintenant les fruits de la terre ». Car « Dieu n'a pas imposé la culture de la terre comme un châtiment » : elle est seulement devenue plus pénible[3]. Adam était donc dans un lieu spécial, mais qui ne le dispensait ni des nécessités de l'alimentation, ni de la loi du travail.

A cette heureuse condition extérieure s'ajoutaient des privilèges concernant la vie spirituelle. Car Adam et Ève n'avaient pas à souffrir de la concupiscence. « Ils n'ont pas été affectés par leur nudité et ils n'ont pas rougi.» Leur « mentalité » (λόγισμος) était différente de celle qui a suivi la chute : jusque-là, leur état était semblable à celui des enfants[4].

---

1. *Com. in Gen.*, dans Sachau, *Theodor Mopsuestenus* : *Fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869, p. 5. Cf. *In Eph.*, I, 10, dans Swete, t. I, p. 129.

2. *Fragm. in Gen.*, II, 8, *P. G.*, t. LXVI, col. 637.

3. *Excerpt.* IV, dans Swete, t. II, p. 336-337. Ces extraits étaient donnés jusqu'ici pour l'œuvre de Marius Mercator. Mais les travaux récents tendent à réduire de beaucoup le rôle de celui-ci et à faire de cette collection, conservée dans un seul manuscrit (*Palat. lat.* 234 de la Bibliothèque vaticane), « un dossier rassemblé à Rome après le V^e^ Concile pour justifier l'attitude du Saint-Siège ». Amann, art. *Marius Mercator*, dans *Dict. théol. cath.*, t. IX, col. 2482.

4. *Fragm. in Gen.*, III, 7, col. 639.

Nos premiers parents étaient aussi exempts de la mort : celle-ci n'est venue que comme suite du péché[1]. Théodore emploie même le terme « immortel » pour désigner l'état d'Adam. « Si le premier homme était resté *immortel*, la vie présente n'existerait pas... Mais, il est devenu mortel par le péché » (θνητὸς ἐγένετο διὰ τὴν ἁμαρτίαν)[2].

Même dans son ouvrage « contre les défenseurs du péché originel », dont quelques fragments nous ont été conservés et où Théodore insiste tellement sur la mortalité essentielle de la nature humaine, il présente la mort comme une conséquence du péché et affirme que Dieu « a différé de la mettre en œuvre[3] ». Ainsi accepte-t-il en entier les enseignements de la Bible sur la première humanité, sauf, nous le verrons, à les interpréter à sa manière.

Une différence se remarque pourtant entre son anthropologie et celle de ses prédécesseurs : c'est qu'il ne mentionne aucun principe supérieur dans le premier homme. Ce qui frappe d'autant plus que nous n'avons pas ici affaire à un apologiste qui exposerait la doctrine chrétienne aux païens, mais à un homme d'Église écrivant pour des chrétiens. Il est vrai que toutes ses œuvres ne sont pas venues en entier jusqu'à nous et que le silence sur un sujet ne prouve pas nécessairement que l'auteur n'en a pas connaissance. Mais, vu le système général de Théodore que nous allons exposer, il semble très probable qu'il ne reconnaît aux premiers hommes rien qui les élèverait au-dessus de leur condition. Mise à part cette lacune, ce qu'il dit de positif sur leur état ne semble pas, au premier abord, s'écarter de la tradition commune de l'Église. Et c'est là un fait qui doit entrer en ligne de compte dans

1. *In Eph.*, I, 10 : *Subintroducta est mors peccantibus nobis*, dans SWETE, t. I, p. 129. Cf. *In Col.*, I, 16, *ibid.*, p. 267-268.
2. *In Gal.*, I, 3-5, dans SWETE, t. I, p. 7. Voir encore les textes cités plus bas, p. 127-128.
3. Voir plus loin, p. 127.

l'interprétation de sa théologie personnelle. Ailleurs, en effet, apparaît une doctrine en apparence assez différente, qui se rattache à une conception particulière du plan divin.

II. — Théorie des deux états de l'humanité.

Jusqu'à présent l'économie du salut s'exprimait en général, d'une manière plus ou moins explicite, en un système continu, où l'œuvre du Christ était donnée comme le rétablissement de l'état primitivement voulu par Dieu, et où, par conséquent, la condition spirituelle du chrétien n'était que la reprise de celle qui fut faite à nos premiers parents. Au contraire, ce qui constitue le fond de la théologie de Théodore, c'est la distinction de deux « catastases », c'est-à-dire de « deux états dans toute l'histoire du monde et du genre humain[1] ».

« Dieu, dit-il, s'était proposé depuis longtemps de produire la catastase à venir, dont il a montré le commencement dans l'Incarnation du Christ Seigneur. Mais il avait jugé nécessaire de nous donner d'abord la catastase présente et ensuite celle-là par la résurrection d'entre les morts. » La raison en était de nous faire mieux apprécier la grandeur des biens futurs[2].

Pour Théodore, le trait caractéristique de la première « catastase », c'est la mortalité, qui a pour suite en premier lieu la mutabilité. Dans cet état, « nous subissons beaucoup de changements, en hommes qui ont une nature mortelle, choisissant tantôt ceci tantôt cela[3]. » Une autre conséquence, liée intimement à la précédente, c'est la facilité et, peut-être ne serait-ce pas trop dire, une cer-

1. H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, p. 173. Cf. Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 151-153.
2. *In Jonam*, *P. G.*, t. LXVI, col. 517.
3. *In Gal.*, II, 15-16, dans Swete, t. I, p. 26. Cette conception du plan divin lui paraît appelée par l'antithèse paulinienne des deux Adam. Voir *Excerpt.* III, 3. *ibid.*, t. II, p. 335.

taine nécessité de pécher. En effet « le péché suit la condition des êtres mortels » (τοῖς θνητοῖς ἕπεται τὸ ἁμαρτάνειν)[1]. C'est donc à la « mortalité » de notre nature que sont dues la contingence de notre être et l'inclination que nous avons au péché[2].

Avec la première catastase contraste la seconde, que nous possédons grâce à l'œuvre du Christ, et qui est caractérisée surtout par l'immortalité. Cet état commence pour nous dès ici-bas; car, bien que le chrétien appartienne par sa nature à la première catastase, sa foi l'élève jusqu'à la seconde. « Nous tous, qui dans cette vie croyons au Christ, nous tenons pour ainsi dire le milieu entre cette vie et la vie à venir, parce que nous sommes mortels par nature et exposés aux changements... Mais par la foi nous nous voyons déjà transférés dans la vie future, surtout si nous avons reçu le baptême... avec le Saint-Esprit qu'il nous confère[3]. »

Mais c'est seulement après la résurrection que cette vie obtient son plein épanouissement. « Là nous déposerons notre infirmité naturelle, puisque nous serons arrachés à la mortalité et exempts de toute passion[4]. » « Devenus immortels..., nous ne pourrons plus pécher[5] ». « Nous y acquerrons par la grâce de Dieu une justification parfaite et abondante », et c'est le Saint-Esprit qui nous conservera dans ces biens[6].

Ainsi les deux « catastases » sont nettement marquées par Théodore, de même que les éléments distinctifs de chacune. Il s'agit maintenant d'en chercher le rapport avec l'état primitif, pour savoir s'il appartient à la première ou bien s'il ne serait peut-être pas le commencement

---

1. *In Eph.*, IV, 22-24, *ibid.*, p. 173.
2. D'après ce qu'il dit de la seconde catastase, on peut conclure que Théodore n'attribue pas à la première le Saint-Esprit.
3. *In Gal.*, II, 15-16, dans Swete, t. I, p. 30.
4. *In Eph.*, II, 10, *ibid.*, p. 147. Cf. I, 10, p. 130.
5. *In Eph.*, IV, 22-24, p. 173.
6. *In Gal.*, II, 15-16, p. 29.

de la seconde, interrompu par le péché de nos premiers parents.

III. — Application à l'humanité primitive.

D'après les passages cités plus haut[1], où Théodore envisage la possibilité d'une vie immortelle pour nos premiers parents, et où il dit que l'homme est devenu « mortel » par suite du péché, il semblerait que l'état primitif de l'humanité ne fait pas partie de la première catastase. Cependant il y a nombre de textes où Théodore affirme qu'Adam et Ève étaient par nature mortels et que la mort ne doit pas être imputée à la seule chute.

La mortalité naturelle d'Adam est le principal trait que Photius ait retenu de son livre sur le péché originel[2]. Non content de l'affirmer, Théodore la prouvait par l'Écriture (*Gen.*, II, 17). Celle-ci, remarque-t-il, « ne dit pas : vous serez mortels, mais « vous mourrez ». Dieu y menace les hommes mortels par nature (*prorsus existentibus natura mortalibus*) de leur faire subir l'expérience de la mort, que, dans sa bonté, il avait différé de mettre en œuvre. » Dieu « a donc dit : « vous mourrez », non pas dans le sens qu'ils allaient devenir mortels, mais que, par la transgression, ils avaient mérité de subir la sentence de mort ». Il alléguait également comme preuve les paroles : *Quia terra es et in terram reverteris* (*Gen.*, III, 17), pour établir la *mortalitas naturæ* à l'encontre de ceux qui enseignent l'immortalité primitive de l'homme[3].

---

1. Voir p. 121.

2. *Bibl.*, cod. 177, *P. G.*, t. CIII, col. 516 : « Dès le commencement, dirait Théodore, l'homme a été fait mortel; mais Dieu a feint d'introduire la mort comme peine du péché, afin de nous le faire haïr ». Opinion qui ne lui paraît pas avoir de « sens orthodoxe »: mais ce résumé présente-t-il exactement la pensée de l'évêque de Mopsueste?

3. *Excerpt.* IV, dans SWETE, t. II, p. 336-337. Cf. III, 3, *ibid.*, p. 334-335, où l'auteur n'admet pas qu'on dise *quod in ira atque furore Deus Adam mortalem esse præceperit* et soutient que la mort

Ne faut-il pas conclure que Théodore ne met aucune différence entre Adam et nous? Mais sa doctrine ainsi entendue serait en contradiction avec son enseignement formel et constant sur l'immortalité du premier père. Cette incohérence ne lui est pas imputable; car les textes rapportés plus haut visent un point de fait, et qui reste ferme dans son esprit, tandis qu'ici il envisage, en philosophe, la question de droit. Ainsi comprend-on qu'il puisse dire qu'Adam fut immortel, tout en étant « mortel par nature ».

Sans doute, dans le texte cité en dernier lieu, Théodore entend-il opposer la *mortalitas* du premier homme aux « défenseurs du péché originel », qui admettent l'immortalité primitive. Mais il semble bien, malgré la différence du langage, que ce ne soit pas là le véritable point qui les sépare. Tout porte à croire qu'il y a plutôt équivoque sur les termes. Théodore parle, pour la nier, de l'immortalité essentielle de l'homme, tandis que ses adversaires ont en vue l'état concret des premiers parents; car ceux-ci ne niaient certainement pas que l'homme eût une nature mortelle.

Ce qui les sépare réellement, comme on le voit ailleurs plus clairement, c'est la place qu'il convient d'attribuer à la mort dans les décrets divins. Tandis que ses adversaires, d'accord avec les Pères antérieurs, disaient que, d'après la volonté de Dieu, l'homme était fait pour rester immortel, d'après Théodore la mort est voulue par Dieu, et c'est là, à côté du péché, une cause normale de son existence. Ainsi, après avoir remarqué que « Dieu nous a faits mor-

---

est un *tributum naturæ*. L'auteur précise encore sa pensée en ces termes, à propos du texte: *Terra es*, etc. *Ab exordio naturaliter effecto mortali adpellationem hanc congrue indicavit divina scriptura*, tandis qu'il en tire argumentcontre ses adversaires: *Magis dicere debuit «quia terra eris...», siquidem nunc primum fieret natura mortalis.* Il ne s'agit donc point de nier l'immortalité d'Adam, mais de savoir s'il était « mortel par nature » ou s'il a commencé à le devenir par le fait de la sentence divine.

tels dans la vie présente », l'évêque de Mopsueste continue :

Nec enim illud contra suam veniens sententiam ob solum Adae peccatum ira commotus fecisse videtur (indecens enim id erga Deum existimare),... sed inenarrabili sapientia a primordio illa quae de nobis sunt omnia instituit... Dedit autem nobis praesentem hanc vitam mortalem ut dixi ad exercitationem virtutum et doctrinam illorum quae nos conveniunt facere[1].

D'où il résulte que « la vie présente » et la mort qui en fait partie n'existent pas seulement comme sanction consécutive au péché d'Adam, mais aussi parce qu'elles étaient dans les desseins de Dieu. Ce texte montre l'intention qu'a Théodore de sauvegarder l'immutabilité et la sagesse des décrets divins[2]. Le péché d'Adam n'a pas fait changer les plans essentiels de Dieu sur notre nature. Il s'agit ici donc plutôt de théodicée que d'anthropologie. Si nous sommes mortels, ce n'est pas par occasion, mais parce que Dieu l'a ainsi décrété.

Ainsi l'évêque de Mopsueste dit-il ailleurs positivement que la vie mortelle était voulue par Dieu. « S'il avait voulu que l'homme fût immortel, alors le péché survenu n'aurait pas changé sa sentence, puisqu'il n'a pas fait du démon, qui était immortel, un être mortel[3]. » Cette volonté divine résulte aussi du fait que, dès l'origine, le Créateur a établi les sexes en vue de la procréation des enfants[4].

De cette volonté de Dieu, Théodore s'applique à dégager les raisons. Dieu a voulu la mort parce qu'elle était utile à l'humanité[5]. Car, si la menace de la mort n'a pas suffi

1. *In Gal.*, II, 15-16, dans SWETE, t. I, p. 26.
2. Voir de même *Excerpt.* III, 3, *ibid.*, t. II, p. 335 : *Iam ab initio hoc Deus habuit apud se definitum ut primum quidem mortales fierent, postmodum vero immortalitate gauderent, sic ad utilitatem nostram fieri ipse disponens.*
3. *Excerpt.* III, 1, dans SWETE, t. II, p. 333.
4. *Fragm. im Gen.*, III, 17, *P. G.*, t. LXVI, col. 642.
5. *Ibid.*, col. 640-641.

aux hommes pour leur faire observer le précepte divin, étant immortels, ils auraient d'autant plus espéré la dignité divine à la suite de la désobéissance. Ainsi l'immortalité serait devenue la cause d'une chute encore plus rapide. De plus, elle aurait été pour eux la cause d'une perte éternelle. Car, doués d'immortalité, les hommes seraient, en cas de défaillance, restés éternellement dans leur état déchu et il n'y aurait plus d'espoir pour eux. Au contraire, dans l'état de choses établi, le péché « sera détruit par la mort en même temps que le corps ». Ainsi donc la mort était avantageuse à l'homme[1].

Théodore expliquait par les mêmes raisons l'existence du péché. « Dieu l'a permis, parce qu'il le savait utile aux hommes. » Autrement on ne concevra pas pourquoi il ne l'a pas empêché. Sans ce vouloir divin, « il ne nous était pas possible de connaître le péché, la gêne des passions, les choses encore pires et notre infirmité[2] ». C'est à cause de ces avantages que comportent la mort et le péché que Dieu avait imposé au premier homme l'épreuve d'un précepte, bien qu'il sût que celui-ci « pécherait et qu'il mourrait ensuite pour ce motif[3] ».

Si telle était l'utilité de la mort, ne pouvait-il pas paraître singulier que Dieu ne l'ait pas établie tout d'abord, mais qu'il l'ait fait dépendre de la transgression du précepte? Théodore semble avoir senti cette objection et il y répond : « Dieu n'a pas donné tout de suite à l'homme ce qui lui était utile, afin qu'on ne blasphémât pas [contre lui] pour n'avoir pas donné l'immortalité dès l'origine. Mais il établit d'abord le précepte, sachant que les hommes ne l'observeront pas. Il voulait montrer aux hommes, en leur promettant l'immortalité comme suite de leur obéissance et les menaçant de mort dans le cas contraire,

---

1. Ce dernier point se retrouve dans saint Irénée. Voir plus haut, p. 38.
2. *Fragm. in Gen.*, col. 634.
3. *Excerpt.* III, 1, dans SWETE, t. II, p. 333.

qu'ils manquaient de foi en leur créateur et bienfaiteur, au point d'espérer que la désobéissance leur vaudrait non seulement l'immortalité, mais la dignité divine[1]. » Si donc les hommes ont péché malgré la loi qui était une aide pour eux, ils l'auraient fait bien plus encore s'il n'y avait pas eu de précepte.

Ainsi s'harmonisent les divers aspects de la pensée de Théodore. L'analyse des décrets divins lui permet d'affirmer la mortalité essentielle des premiers hommes et l'utilité de la mort, de même que celle du péché, voulus l'une et l'autre par Dieu sans méconnaître le privilège du premier homme.

Il est donc évident que, dans son ensemble, l'état d'Adam et d'Ève fait partie de la première « catastase ». L'évêque de Mopsueste leur attribue l'immortalité de fait — et en cela il est en accord avec la tradition chrétienne — mais il la leur reconnaît seulement à titre de don précaire. Il tient bien compte des données de la Bible, mais il les interprète suivant sa conception philosophique du plan divin, dans lequel il n'admet aucun changement. Ce plan est par lui conçu en conformité avec l'état présent des choses. Comme la « mortalité » est la réalité de l'histoire humaine, Théodore ne s'arrête pas à l'état primitif comme à un état idéal où se révélerait le fond de l'économie providentielle. Dieu, d'après lui, a surtout en vue notre état actuel, et l'état primitif n'entre dans ses décrets qu'à titre d'exception, d'expérience. Ce n'est plus Adam avec ses privilèges, c'est l'humanité présente qui devient le centre de l'économie du salut, son élément principal et régulateur.

---

1. *Fragm. in Gen.*, III, 17, col. 640.

IV. — Place de Théodore dans la tradition grecque.

De cette théologie complexe on n'a souvent retenu que l'affirmation que les hommes sont mortels par nature, et en la dépouillant des explications complémentaires qui en éclairent le sens. Après avoir ainsi simplifié cette doctrine de Théodore, on lui a cherché des prédécesseurs. M. Turmel en trouve dans Théophile d'Antioche, dans Paul de Samosate et dans les *Constitutions apostoliques*. D'où il conclut qu'il y aurait eu à Antioche un courant doctrinal qui s'écarterait de l'enseignement commun[1]. Mais de ces lointaines origines le moins qu'on puisse dire c'est qu'elles ne sont pas établies.

En ce qui concerne Théophile, il n'y a même pas de prétexte pour identifier sa doctrine avec celle de Théodore. D'après l'apologiste du IIe siècle, le premier homme, comme on l'a vu, n'était par nature « ni mortel ni immortel, mais seulement capable de devenir l'un ou l'autre ». Ce passage, que M. Turmel invoque à l'appui de sa thèse, ne correspond pas à la pensée de Théodore, pour qui l'homme est positivement mortel. De plus, Théophile pense sans nul doute à l'immortalité bienheureuse et définitive que l'homme doit acquérir par le bon usage de son libre arbitre[2].

Sur l'anthropologie de Paul de Samosate nous sommes trop peu renseignés pour porter un jugement. M. Turmel ne peut raisonner que d'après sa christologie dont les erreurs ne prouvent rien ici.

Avec les *Constitutions apostoliques* qui procèdent des mêmes milieux, M. Turmel a du moins une apparence de raison. De même que chez Théodore, la mort semble

1. *Histoire du dogme du péché originel*, p. 44-45.
2. Voir plus haut, p. 28.

y être voulue par Dieu et non pas considérée comme une peine. « Si Dieu avait voulu que tous les hommes fussent immortels, il aurait pu le faire... Mais nous sommes persuadés que la mort n'est pas un châtiment, puisque les saints et même le Seigneur des saints Jésus-Christ l'ont subie. » Dieu envoie la mort afin de pouvoir punir ou récompenser chacun de nous lors de la résurrection[1]. Une ressemblance semble donc exister entre cette conception et celle de l'évêque de Mopsueste. Mais d'abord l'incertitude qui plane sur la date des *Constitutions*[2] rend difficile d'en préciser les rapports avec la théologie de Théodore et toute la question reste de savoir si celles-là dépendent de celui-ci, ou inversement, ou bien si tous les deux expriment un courant doctrinal propre à l'Église d'Antioche. Du reste, les deux conceptions sont loin d'être tout à fait identiques. En disant que la mort n'est pas un « châtiment », l'auteur des *Constitutions* semble surtout penser à l'individu plutôt que parler de la mort en soi. Nous aurions ainsi une vue eschatologique et non pas anthropologique.

A l'existence d'un courant ferme à Antioche s'oppose le témoignage de Diodore de Tarse, le maître de Théodore, dont il nous reste un fragment qui présente la désobéissance comme ayant produit un « *changement de la nature* [immortelle des premiers parents] en une [nature] mortelle » (τὴν παρακοὴν αὐτοῖς τὴν ὑπὸν εἰς θνητότητα μεταβαλοῦσης), et qui voit dans ce changement » la source de la concupiscence[3]. C'est donc que la « nature » était toute différente avant la chute.

Ce qui frappe cependant, c'est que Diodore, pas plus

---

1. *Const. apost.*, V, 79, édit. F. X. Funk, Paderborn, 1905, t. I p. 253.
2. D'après les recherches faites jusqu'ici, on les place vers 400. Voir O. Bardenhewer, *op. cit.*, t. IV, p. 270.
3. *Fragm. in Gen.*, III, 8, *P. G.*, t. XXXIII., col. 1568. Il y aurait également lieu de tenir compte de ce qu'on a dit plus haut (p. 79) de saint Jean Chrysostome, antiochien de formation.

que son disciple, ne semble mentionner de principe supérieur dans l'homme primitif. En commentant le passage de la Genèse sur la création de l'homme, l'évêque de Tarse, suivant une exégèse littérale jusqu'à l'excès, ne voit l'image de Dieu que dans l'homme seul; la femme en est exclue. Et l'image consiste uniquement, d'après lui, dans ce que l'homme est le maître de l'univers. De même, quand il parle de l'inspiration du souffle divin sur la face d'Adam, il ne fait aucune allusion à l'Esprit-Saint[1]. Mais peut-on en conclure que Diodore ne le reconnaît pas à l'humanité primitive[2]? Nos sources ne sont pas assez nombreuses ni assez explicites pour permettre de résoudre cette question.

Somme toute, sans parler de Diodore et des *Constitutions apostoliques* dont les données sont trop éparses pour donner une idée claire de la pensée de leurs auteurs, la conception de Théodore de Mopsueste constitue un système à part dans la doctrine sur l'état primitif. S'il reconnaît quelques privilèges aux premiers hommes, d'accord avec la Genèse et la tradition chrétienne, sa conception de l'économie divine l'amène à concentrer ses réflexions sur l'état actuel de l'humanité et à mettre la « mortalité » de notre nature au premier plan. Bien que cette doctrine diffère de celle de Pélage, puisqu'elle accorde au premier père l'immortalité de fait, on conçoit que le langage de Théodore ait paru offrir quelque ressemblance avec celui de l'hérétique occidental[2].

---

1. *Fragm. in Gen.*, I, 26 et II, 7, col. 1564-1565.

2. La question de leur dépendance est jusqu'ici plutôt posée que résolue. S'il y eut entre l'évêque de Mopsueste et les pélagiens d'incontestables sympathies, il est difficile de dire jusqu'à quel point elles entraînèrent des rapports doctrinaux. Même sur le commentaire de saint Paul, qui se placerait au terme de la carrière de Théodore (Swete, t. I, p. LXII), l'influence de celui de Pélage apparaît tout au plus comme « probable » (*ibid.*, p. LXXIV-LXXVI) et rien n'indique, au surplus, qu'elle ait atteint sa doctrine de l'état primitif.

CHAPITRE V

État général de la tradition latine

Moins riche et moins originale dans tous les ordres de la pensée que l'Église grecque, l'Église latine du IVe siècle nous fournit aussi beaucoup moins de renseignements sur l'état primitif. Non seulement on n'y trouve aucune synthèse comparable à celles que nous avons rencontrées en Orient, mais les renseignements épars y sont assez rares et généralement peu explicites.

A peine relève-t-on quelques notes à ce sujet dans les œuvres exégétiques de saint Hilaire et de saint Jérôme, dans l'*Ambrosiaster* et dans les Dialogues de Zénon de Vérone. Parmi les *Tractatus* de Grégoire d'Elvire[1], le premier est consacré à l'explication des passages de la Genèse relatifs à la création de l'homme; mais, à côté de l'état primitif, l'auteur y aborde encore la théodicée et la nature de l'homme en général. Seul, saint Ambroise a, sur le sujet, une doctrine assez explicite. Pour tirer parti de matériaux aussi dispersés, un ordre synthétique est ici non moins indispensable que pour les Grecs.

I. — Nature de l'homme.

Déjà les Orientaux nous ont habitués à lire la dignité naturelle de l'homme dans le texte de la Genèse qui nous le

1. L'ouvrage publié sous le titre de *Tractatus Origenis* (édit. P. Batiffol, Paris, 1900) est aujourd'hui attribué communément à Grégoire d'Elvire.

montre fait à l'image et à la ressemblance de Dieu[1]. Ce texte est aussi l'un de ceux qui sont le plus souvent cités et glosés par les Pères occidentaux. Ils sont d'accord pour y voir le trait distinctif de la nature humaine, c'est-à-dire l'âme par opposition au corps.

Ainsi l'explique saint Hilaire : *Ergo ad imaginem Dei homo interior effectus est, rationabilis, mobilis, movens, citus, incorporeus, subtilis, aeternus*[2]. C'est donc dans la raison, dans « l'éternité et autres qualités de l'âme que s'exprime l'état d'image dans l'homme ». Grégoire d'Elvire tient un langage semblable. « L'image de Dieu consiste dans l'invisibilité, l'immortalité, la rationabilité, la mobilité, que l'âme humaine a reçues au moment de la création... C'est donc de l'homme intérieur que Dieu a dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », parce que c'est l'homme intérieur qui est invisible et immortel[3]. »

A quoi l'évêque de Milan ajoute des précisions intéressantes. D'après lui, la ressemblance de l'âme avec Dieu se manifeste, non seulement dans ses facultés spirituelles, mais encore dans le fait qu'elle peut s'unir à Dieu et adhérer au Christ[4]. C'est donc une sorte de *potentia obœdientialis* qui constituerait l'image de Dieu dans l'homme.

Jusqu'ici l'image divine serait l'âme toute simple en tant qu'elle forme la partie la plus noble de la nature humaine. Mais d'autres fois, ces mêmes auteurs éprou-

---

1. Voir plus haut, p. 75-76.
2. *In ps. CXXIX*, 6, *P. L.*, t. IX, col. 721.
3. *Tract.*, I, p. 8. Ainsi Zénon, *Tract.*, I, XII, 2, *P. L.*, t. XI, col. 340, voit l'image divine dans l'âme que Dieu lui infusa *e proprio fonte spiritus sui*. Cf. II, V, 2, col. 401.
Ce qui ne veut pas dire que le corps soit étranger au plan divin. Philastrius, *Haer.*, 117, *P. L.*, t. XII, col. 1240, rappelle qu'il a été formé par la main de Dieu et traite d'hérésie l'opinion origéniste qui en rattache l'origine au moment où Dieu revêtit nos premiers parents de tuniques de peau.
4. *Hexaem.*, VI, 8, 46, *P. L.* (édit. de 1845), t. XIV, col. 260.

vent le besoin de compléter ce point de vue philosophique par le point de vue moral. C'est ainsi que saint Hilaire et saint Ambroise précisent que c'est seulement l'âme innocente, exempte de toute souillure du péché, telle que l'homme l'a possédée au commencement, qui est à « l'image de Dieu ». Ils refusent par suite de considérer le pécheur comme étant à l'image divine[1]. Ce qui doit évidemment s'entendre de son état spirituel et non de sa nature elle-même.

D'accord, en général, à voir dans l'état d'image la noblesse native de la nature humaine, les Pères latins manifestent, dans le détail, quelques divergences d'interprétation. Tandis que la plupart prennent les termes *ad imaginem* et *ad similitudinem* comme synonymes[2], Grégoire d'Elvire établit une distinction entre l'état d'image et celui de ressemblance et n'attribue à Adam que l'état d'image. Il s'appuie sur le fait qu'en parlant de la création elle-même l'Écriture dit seulement : « *Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei* (*Gen.*, I, 26) et ne nomme donc plus la ressemblance. Grégoire trouve une confirmation de son exégèse dans saint Paul, selon lequel « le premier homme, Adam, a été fait âme vivante, le dernier Adam esprit vivifiant » (*I Cor.*, XV, 45). L'état de ressemblance s'acquiert par des œuvres et ne devait se réaliser qu'après l'avènement du Christ. *Diximus enim imaginem in persona esse similitudinem vero in factis... Imaginem enim fecerat* [*Deus*] *in animalem Adam de invisibilitate, de immortalitate animae. Similitudinem autem in Christo reservavit*[3]. La pensée de Grégoire n'est cependant pas claire; car, bien qu'il insiste sur la supériorité de l'état que nous

1. Hilaire, *In ps. CXVIII, X*, 2, *P. L.*, t. IX, col. 564; Ambroise, *In ps. CXVIII, X*, 11, *P. L.*, t. XV, col. 1333.
2. Voir Hilaire, *loc. cit.*; Ambroise, *In ps. CXVIII*, X, 16, col. 1335; Zénon, *loc. cit.*
3. *Tract.*, I, p. 8. A comparer avec l'idée analogue rencontrée chez quelques Grecs. Voir plus haut, p. 49, 53, 89.

possédons grâce au Christ, il dit tout aussitôt que l'homme, « qui a été fait à l'image de Dieu, devait être de nouveau réformé en lui à sa ressemblance » (*rursus ad similitudinem reformaretur*). L'auteur voit donc ici dans l'œuvre rédemptrice le rétablissement de l'état primitif, au moins dans une certaine mesure qu'il ne précise pas davantage. Plus nettement, Philastrius distingue entre la *Dei naturalis imago*, qui est l'âme, et la *similitudo* qui requiert la foi et la vie surnaturelles[1]. C'est dire qu'implicitement il accorde celles-ci au premier homme.

Quelques-uns, reprenant la subtile exégèse de Philon, veulent distinguer entre les deux formules «image» (*imago*) et «à l'image» (*ad imaginem*). Dès lors, ils insistent sur le fait que l'homme n'est qu'«à l'image de Dieu» et pas l'image elle-même; car celle-ci ne se trouve que dans le Verbe. Telle est l'explication donnée par saint Hilaire[2] et aussi par saint Ambroise[3]. Ils veulent marquer qu'il y a une certaine ressemblance entre la nature de l'homme et celle de Dieu, mais que cette ressemblance est loin de celle qui existe entre le Père et le Fils. L'insistance sur cette distinction a probablement pour cause le souci de mettre en relief la différence qui existe entre l'homme et le Verbe, pour éviter toute équivoque et jusqu'à l'apparence de favoriser l'arianisme.

Malgré quelques divergences de pure exégèse, on peut dire que les Pères occidentaux ont vu dans la création de l'homme à l'image de Dieu, de même que les Orientaux, la prérogative essentielle de la nature humaine. L'explication qu'ils donnent de ce passage est cependant plus sobre et l'état d'image ne semble pas être pour eux quelque chose de spécial à l'humanité primitive.

---

1. *Haer.*, 137, *P. L.*, t. XII, col. 1269-1270.
2. *In ps. CXVIII*, X, 7, *P. L.*, t. IX, col. 566.
3. *In ps. XVIII*, X, 16, *P. L.*, t. XV, col. 1335; *exaem.*, VI, 7, 11, *P. L.*, t. XIV, col. 257. Voir J. Niederhuber, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes*, p. 17-19.

II. — Privilèges du premier homme.

De même que les Pères grecs de cette époque, les Latins ont relevé dans la Genèse les principaux traits qui accordent à Adam un état supérieur à celui de sa postérité.

Tous lui reconnaissent d'abord l'immortalité. D'après Grégoire d'Elvire, la « sentence de mort » fut portée contre nos premiers parents comme conséquence de leur crime[1] et Zénon observe que notre premier père, en mangeant le fruit défendu, a introduit « la loi de la mort sur tout le genre humain[2] ». Tel est aussi l'enseignement de l'*Ambrosiaster*[3], de saint Hilaire[4] et de saint Ambroise[5].

Ce dernier refuse cependant de voir dans la mort une peine : d'après lui elle est plutôt un bienfait. « Dieu n'a pas établi la mort comme un châtiment, mais comme un remède. » Ce qui fut le châtiment d'Adam, c'est la malédiction prononcée contre la terre : ce qui entraînait pour lui l'obligation de manger dès lors son pain à la sueur de son front. La mort, au contraire, ne lui fut infligée que pour mettre fin à sa vie misérable[6]. La mort est donc considérée par Ambroise comme une conséquence de la chute sans avoir pour autant un caractère pénal.

A l'exemption de la mort s'ajoutait chez Adam et Ève l'affranchissement de toute souffrance. Celle-ci n'est, d'après l'évêque de Milan, que la suite du péché[7]. Zénon impute également à la chute « les larmes, les dou-

---

1. *Tract.*, XIII, p. 147. Cf. XVII, p. 184.
2. *Tract.*, I, XIII, 5, *P. L.*, t. XI, col. 348.
3. *In I Cor.*, XV, 22, *P. L.*, t. XVII, col. 264 : *Adam peccans mortem invenit.* Cf. *In Rom.*, V, 12, col. 92-93.
4. *In ps. CXVIII*, X, 2, *P. L.*, t. IX, col. 564.
5. *Epist.* XLV, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 1144.
6. *De excessu fratris*, II, 37-38, *P. L.*, t. XVI, col. 1325. Voir une conception semblable dans saint Irénée, p. 38.
7. *Ibid.* Cf. *In ps. I*, praef., 3, *P. L.*, t. XIV, col. 922 ; *In ps. CXVIII* IV, 3, *P. L.*, t. XV, col. 1241 : *Adam... beatissimus auram carpebat aetheream, curas vitae huius et taedia nesciebat.*

leurs et les gémissements[1] ». Ce qui suppose qu'auparavant l'homme en était préservé. L'un et l'autre « paraissent croire » que les premiers hommes « étaient semblables aux anges et n'avaient par conséquent aucun besoin de nourriture[1bis] ».

Quelques Pères parlent aussi d'une perfection morale chez nos premiers parents et les tiennent pour exempts de tout péché. Saint Hilaire[2] et saint Ambroise[3] expriment cette idée en leur appliquant le terme encore aujourd'hui reçu d'« innocence ». L'évêque de Milan met en contraste leur nudité corporelle et les vertus qui leur servaient d'habits. *Nudi erant, sed non sine virtutum integumentis. Nudi propter morum simplicitatem et quod amictum fraudis natura nescirel*[4]. Dans sa défense de la virginité contre Jovinien, saint Jérôme tire argument de ce qu'Adam et Ève étaient l'un et l'autre « vierges sans aucune tache[1] », car il n'y eut de mariage qu'après le péché.

Cette pureté rendait facile au premier homme la connaissance et le service de Dieu[6]. Mais, seul des Pères latins, Jérôme admet chez Adam une élévation de la vie intellectuelle, en lui attribuant le don de prophétie[7]. Le passage de la Genèse (II, 24), d'après lequel l'homme abandonnera son père et sa mère pour suivre son épouse, lui paraît, en effet, une allégorie de l'Incarnation. Le

---

1. *Tract.*, I, VI, 3, *P. L.*, t. XI, col. 314.
1*bis*. J. TIXERONT, *op. cit.*, t. II p. 277. Voir ZENON, *Tract.*, I XVI, 12, col. 384; AMBROISE, *De parad.*, IX, 42, col. 294.
2. *In ps. CXVIII*, X, 2, *P. L.*, t. IX, col. 564.
3. *Epist.*, XLI, 15, *P. L.*, t. XVI, col. 1144.
4. *De parad.*, XIII, 63, *P. L.*, t. XIV, col. 307. Cet ensemble de dons mettait l'homme dans un état de « béatitude » qui excita la jalousie du démon. *Ibid.*, XII, 54, col. 301.
Philastrius, *Haer.*, 116, *P. L.*, t. XII, col. 1239-1240, réfute à ce propos « l'hérésie » de ceux qui voudraient qu'Adam et Ève fussent aveugles avant leur péché.
5. *Adv. Iovin.*, I, 4; *P. L.*, t. XXIII (édit. de 1845), col. 214.
6. Voir ZÉNON, *Tract.*, I, XII, 2, *P. L.*, t. XI, col. 340.
7. Voir déjà Tertullien, p. 64.

premier homme a donc prédit que « Notre Seigneur abandonnera son père et sa mère, la céleste Jérusalem, et qu'il viendra sur la terre à cause de son corps qui est l'Église[1] ».

Ainsi la tradition latine du IVe siècle reconnaît à Adam un état exceptionnellement favorisé de sa vie physique et une innocence parfaite de sa vie morale. Elle est plus réservée sur sa vie intellectuelle. Dans l'ensemble, le donné biblique est bien retenu, mais guère dépassé.

III. — État spirituel du premier homme.

En plus de ces dons plutôt extérieurs, qui avaient une répercussion heureuse sur la vie physique et psychologique d'Adam et d'Ève, on entrevoit aussi parfois une certaine qualité ou réalité qui ornait l'intime de leur âme.

Ainsi saint Hilaire parle d'une « vie » spéciale au premier homme. Il distingue « une triple perfection de l'homme créé » : savoir sa création à l'image de Dieu, par où il entend l'âme humaine; sa formation du « limon de la terre », c'est-à-dire son corps; et enfin son perfectionnement par le souffle de Dieu, qui fait de l'homme une « âme vivante[2] ». Alors que, chez Grégoire d'Elvire[3], cette qualité est interprétée, d'après saint Paul, comme le signe de l'infériorité du premier homme, ici elle devient sa suprême perfection. Venant après les dons communs de l'âme et du corps, elle signifie sans nul doute

1. *In Eph.*, l. III (v, 32), *P. L.*, t. XXVI, col. 535. On a voulu trouver également dans saint Ambroise l'idée que la vie intellectuelle d'Adam au paradis aurait été accrue. Ainsi NIEDERHUBER, *op. cit.*, p. 26-28. Cette interprétation est inexacte. Tout ce que l'évêque de Milan dit d'Adam sur ce point, c'est qu'il avait une « connaissance sommaire » du bien et du mal, et qu'il était, par suite, responsable de sa faute, n'étant plus un enfant. *De parad.*, VI, 31, *P. L.*, t. XIV, col. 288. Ce qui ne suffit pas à constituer un privilège.

2. *In ps. CXVIII*, X, 8; *P. L.*, t. IX, col. 566-567.

3. Voir plus haut, p. 134-135.

quelque chose de plus, qui s'ajoutait à l'être de l'homme et lui donnait la vraie « vie ». De même que l'évêque de Poitiers, celui de Vérone, en parlant de « l'âme vivante » chez le premier l'homme, en arrive à l'assimiler à l'« homme céleste » que nous recevons au baptême[1].

Saint Ambroise est celui des Pères latins qui s'étend le plus complètement sur l'état spirituel du premier homme, en insistant particulièrement sur la beauté de son âme avant la chute. En Adam resplendissait « la parure des vertus » et « l'éclat de la piété »; il y avait en lui « l'image de l'opération divine », « la splendeur de la gloire et l'image de la substance du Père[2] ». En se servant, pour désigner l'état spirituel d'Adam, de ces derniers mots que l'épître aux Hébreux (I, 3), entend du Fils, saint Ambroise veut probablement exprimer une certaine participation du premier homme au Verbe. C'est sans doute une idée analogue qu'il faut voir dans ce qu'il dit ailleurs de la « grâce du souffle » divin[3].

Une ressemblance existe, dès lors, entre l'état d'Adam et celui que l'humanité tient de la Rédemption. Cette idée, qui se rencontre dans saint Hilaire[4], est surtout développée chez saint Ambroise : « En Adam et Eve, la nature humaine a été exclue du paradis... Mais, dans le temps voulu par lui, le Seigneur Jésus s'est dépouillé pour revêtir la nature exilée et lui rendre la grâce primitive (*ut exsulem in se susciperet et veteri reformaret gratiæ*[5]). Du moment que l'œuvre du Christ avait

1. *Tract.*, II, XIX, col. 456.
2. *Hexaem.*, VI, 7, 42-43, *P. L.*, t. XIV, col. 258.
3. *In ps. CXVIII*, X, 16, *P. L.*, t. XV, col. 1335.
On peut tout au moins indiquer ici, puisqu'il est souvent donné comme d'origine latine, le témoignage du traité pseudo-athanasien *De Trinitate et Spiritu Sancto*, 8, *P. G.*, t. XXVI, col. 1211, d'après lequel, « au commencement, après avoir formé Adam, Dieu a inspiré sur sa face l'Esprit-Saint ».
4. Voir *In Matth.*, XII, 23, *P. L.*, t. IX, col. 992. « Quand il (Hilaire) considère l'œuvre de la réparation, il y voit le recouvrement de la perfection primitive. » X. LE BACHELET, art. *Hilaire*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VI, col. 2419.
5. *Epist.*, LXXI, 4, *P. L.*, t. XVI, col. 1241-1242.

pour but de rendre à l'humanité sa perfection primitive, ce qui distingue l'état spirituel des chrétiens distinguait par suite plus ou moins celui du premier homme.

Sous une forme ou sous une autre, la tradition latine du IVe siècle dans son ensemble reconnaît à nos premiers parents une qualité spéciale qui atteignait l'intime de leur être pour l'assimiler à Dieu.

IV. — Rapport de l'état primitif à l'état normal.

La question théorique des rapports des dons du paradis avec la nature de l'homme, qui apparaît parfois chez lez Pères grecs, ne s'est guère posée à l'esprit des Latins. Il y a cependant des expressions, au moins chez quelques-uns, qui nous donnent de légères indications à ce sujet.

Au premier abord, l'évêque de Poitiers paraît considérer l'état primitif comme notre état normal. Car l'homme véritable, d'après lui, c'est l'homme tel qu'il était au paradis. Après la chute, il n'est plus digne de porter ce nom, puisqu'il n'est plus « à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Mais saint Hilaire pense ici à la perfection morale, non à la nature physique de l'homme[1]. Car, en établissant pour ainsi dire la différence spécifique de l'être humain, il l'appelle tout à côté *animal rationale*, *intelligens*, *diiudicans*, *sentiens*[2], toutes qualités qui forment sa nature et qu'il n'a point perdues par le péché. Ainsi est-on en droit de voir dans cette troisième « perfection[3] » que le souffle divin ajoutait à l'âme humaine un principe différent de sa nature.

Si la pensée de saint Hilaire manque malgré tout

---

1. Voir plus haut, p. 134.
2. *In ps. CXVIII*, X, 1, *P. L.*, t. IX, col. 564.
3. Voir plus haut, p. 138.

de clarté, celle de saint Ambroise est tout à fait explicite. Il est clair qu'il considère la perfection du paradis comme extérieure à la nature humaine. Cette conclusion résulte tout d'abord du fait général que, d'après lui, l'homme est resté homme, quoiqu'il ait perdu les dons qu'il avait reçus au commencement. De plus, ces dons sont formellement donnés comme gratuits; car il les désigne ordinairement sous le nom de « grâce ». C'est ainsi qu'Adam est tombé de la « grâce céleste[1] », que le Christ est venu pour rendre à l'homme la « grâce primitive[2] ». Par ce terme, le moins qu'on puisse dire c'est qu'Ambroise entend désigner un don gracieux que Dieu octroie à l'homme sans qu'il lui soit dû.

On a voulu trouver chez lui toute notre notion actuelle de la justice originelle. L'évêque de Milan concevrait les dons du premier homme « comme un état de grâce surnaturelle au sens strictement théologique du mot[3] ». Cette affirmation ne semble pas suffisamment motivée. Car, bien que saint Ambroise parle souvent de « grâce », il en précise trop peu la nature pour autoriser une conclusion aussi catégorique. Il faut se contenter de dire que sa doctrine se dirige dans ce sens, mais sans atteindre encore ce degré de précision.

En somme, la théologie latine du IVe siècle reste loin de la théologie grecque pour l'abondance et la variété des développements. La question de l'état primitif n'y est nulle part traitée *ex professo* et le peu qui en est dit par occasion ne va guère au delà du récit biblique. Cependant, sur le fond des choses, l'Occident est d'accord avec l'Orient pour reconnaître au premier homme un état privilégié dont l'innocence et l'immortalité forment les principaux traits et qui suppose une certaine élévation de sa nature due à la seule grâce de Dieu.

---

1. *In ps. CXVIII*, XII, 12, *P. L.*, t. XV, col. 1364.
2. Voir plus haut, p. 139.
3. NIEDERHUBER, *op. cit.*, p. 21.

CONCLUSION

Il résulte de cette enquête conduite à travers les quatre premiers siècles que, jusqu'à l'apparition du pélagianisme, la question de l'état primitif n'a pas évoqué d'intérêt spécial. Sans doute elle tient plus de place au IVe siècle qu'auparavant; mais la plupart des Pères n'en parlent qu'en passant. Ceux-là même qui en ont le plus largement traité, comme saint Irénée, saint Athanase ou Théodore de Mopsueste, l'envisagent moins en elle-même que comme élément de leurs synthèses sur le plan divin du salut. On ne trouve, sur ce point, de traité *ex professo* que le *De hominis opificio* de saint Grégoire de Nysse et le *De hominis structura* du pseudo-Basile. Encore l'un et l'autre sont-ils dus moins peut-être à un intérêt particulier pour le sujet qu'au désir accidentel de compléter l'œuvre inachevée de saint Basile sur l'hexaméron. Quoi qu'il en soit de ce détail, le IVe siècle témoigne d'un progrès dans l'étude théologique de l'état primitif, qui, au lieu de simples notes dispersées, commence à recevoir des esquisses méthodiques.

Le progrès est aussi manifeste sur le fond même de la doctrine. Par le fait même que ce problème attire davantage l'attention, le développement et la précision des idées y gagnent en conséquence. La dualité de courants qui traversaient les IIe et IIIe siècles a disparu. Il n'y a que le pseudo-Basile à parler du premier homme en philosophe : la spéculation des Pères se canalise désormais dans le sens positif de la révélation. C'est toujours la Bible qui sert de source principale. Seul Grégoire de Nysse emprunte à Philon l'idée d'un plan de l'humanité antérieur à son existence actuelle : les autres Pères ne con-

naissent que les données de la Genèse et sont d'accord pour y lire un état privilégié des premiers parents.

Mais ces privilèges sont déjà plus analysés. L'exemption de la mort et de la souffrance est mise par tous au premier plan. Théodore de Mopsueste lui-même ne fait pas exception et c'est par une fausse interprétation de son système qu'on lui attribue l'idée d'après laquelle la mort aurait été, comme maintenant, le lot initial de l'humanité. Les termes « immortalité » et « incorruptibilité » dépassent la vie physique pour signifier la haute perfection morale de nos premiers parents, qui furent exempts de tout péché et, selon quelques-uns, même de la concupiscence. Nos témoins sont, en général, plus réservés en ce qui concerne la vie intellectuelle des premiers hommes; quelques Pères seulement leur reconnaissent le don de prophétie et une science très grande.

En même temps que plus distinctement énumérées, les prérogatives du premier homme sont aussi plus exactement expliquées. On ne rencontre plus au IVe siècle l'idée archaïque de l'enfance d'Adam, mais, au contraire, une psychologie qui se plaît à montrer en lui le type idéal de l'être humain : ce qui requiert la parfaite connaissance de Dieu et, par suite, la soumission à sa volonté, avec le bonheur intime qui en est la conséquence. Cette tendance à spiritualiser le portrait de la première humanité se remarque surtout chez les auteurs qui ont plus ou moins subi l'influence de la philosophie platonicienne et de l'école d'Alexandrie. Sur ce point Athanase, Grégoire de Nysse et d'autres encore ont recueilli l'héritage d'Origène, mais en mettant plus nettement ce mysticisme philosophique au service de la révélation chrétienne.

En outre, la plupart des auteurs du IVe siècle indiquent chez Adam et Ève un trait plus intime concernant leur vie spirituelle. Ils mentionnent, en effet, l'existence chez nos premiers parents d'un principe supérieur. Mais, tandis que les uns mettent plutôt en évidence pour ainsi dire

l'agent lui-même, qui est le Verbe ou le Saint-Esprit, d'autres insistent sur les effets produits et relèvent bien haut la beauté et la vie de l'âme des premiers hommes, qu'ils voient déjà assimilée à Dieu comme l'est aujourd'hui celle du chrétien. Il n'est pas indifférent de noter que les grandes synthèses d'Athanase et de Grégoire de Nysse soient tout entières conçues en vue de présenter l'œuvre rédemptrice comme le rétablissement de l'état primitif. N'est-ce pas reconnaître dans celui-ci toute la substance de ce que la théologie postérieure appellera le surnaturel?

Par une conséquence du même travail d'analyse, au IVe siècle la réflexion commence de plus en plus à se porter sur les rapports de ces divers privilèges avec le concept de la nature humaine. Déjà saint Irénée voyait dans les dons primitifs des faveurs spéciales et tout à fait gratuites. A sa suite, saint Jean Chrysostome et saint Ambroise s'expriment assez clairement sur ce point. Si l'un ou l'autre présentent les dons d'Adam comme naturels ou nécessaires à l'homme, c'est la preuve que la notion de « nature » avait encore besoin d'être précisée. Malgré ce langage obscur ou confus, on voit cependant que, dans l'ensemble, l'état primitif est tenu pour une faveur spéciale, *aliquid indebitum*.

Ainsi donc, bien que la question de l'état primitif n'ait encore été l'objet d'aucune controverse, les enseignements essentiels de l'Église sont bien marqués et cette première théologie patristique s'oriente dans le sens que suivra celle de l'avenir. Le pélagianisme allait se trouver en présence d'une tradition déjà bien établie, dont ses négations ne serviront qu'à favoriser le développement.

BIBLIOGRAPHIE

I. — ÉTUDES GÉNÉRALES

BARDENHEWER (O.). — *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Fribourg-en-Br., 1912.

HARNACK (A.). — *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e édit., Tubingue, 1909-1910.

KORS (J. B.). — *La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas*, Kain, 1922.

LE BACHELET (X.). — Art. *Adam*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, 1903.

— Art. *Baius*, *ibid.*, t. II, 1905.

MICHEL (A.). — Art. *Justice originelle*, *ibid.*, t. VIII, 1925.

RIVIÈRE (J.). — *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, Paris, 1905.

RUETSCHI (R.). — *Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Saïndenfall*, Leyde, 1881.

SCHWANE (J.). — *Dogmengeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Br., 1892-1895; trad. fr. par A. DEGERT, Paris, 1903.

TIXERONT (J.). — *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 7e et 8e édit., Paris, 1915-1924.

TURMEL (J.). — *Histoire du dogme du péché originel*, Mâcon, 1904.

UEBERWEG (Fr.).— HEINZE (M.).— *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. I, 9e édit., Berlin, 1903.

WENDT (H. H.). — *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Goettingue, 1882.

ZOECKLER (O.). — *Lehre vom Urstand des Menschen*, Gütersloh, 1879.

II. — ÉTUDES SPÉCIALES

1° *Sources bibliques.*

FELDMANN (J.). — *Paradis und Sündenfall*, Munster-en-W., 1913.

GUNKEL (H.). — *Genesis*, 3e édit., Goettingue, 1910.

HOLZINGER (H.). — *Genesis*, Fribourg-en-Br., 1898.

HUMMELAUER (Fr.). — *Commentarius in Genesim*. Paris. 1895.

LAGRANGE (M. J.). — *L'innocence et le péché*, dans *Revue biblique*, t. VI, 1897.

— *Épître aux Romains*, Paris, 1916.

PRAT (F.). — *La théologie de saint Paul*, t. II, 10e édit., Paris, 1925.

SIEGFRIED (K.). — *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments*, Iéna, 1875.

STRUKER (A.). — *Die Gottenbenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Munster-en-W., 1913.

ZAPLETAL (V.). — *Der Schopfungsbericht der Genesis*, 2e édit., Ratisbonne, 1911.

2° *Apologistes.*

BARDY (G.). — Art. *Justin*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VIII, 1925.

CLAUSEN (O.). — *Die Theologie des Theophilus von Antiochien*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XLVI, 1903.

FEUERSTEIN (J.). — *Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts*, Munster-en-W., 1906.

GROSS (O). — *Weltenstehungslehre des Theophilus von Antiochien*, Leipzig, 1895.

PUECH (A.). — *Les Apologistes grecs*, Paris, 1912.

— *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903.

RIVIÈRE (J.). — *Saint Justin et les Apologistes du second siècle*, Paris, 1907.

3° *Saint Irénée.*

ALÈS (A. d'). — *La doctrine de l'Esprit en saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XIV, 1924.
— *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, *ibid.*, t. VI, 1916.
BEUZART (P.). — *Essai sur la théologie d'Irénée*, Le Puy, 1908.
KLEBBA (E.). — *Die Anthropologie des hl. Irenaeus*, Munster-en-W., 1894.
MOLWITZ (G.). — *De* ἀνακεφαλαιώσεως in *Irenaei theologia potestate*, Dresde, 1874.
VERNET (F.). — Art. *Irénée*, dans *Dict. théol. cath.*, t. VII, 1923.

4° *Premiers Alexandrins.*

BARDY (G.). — *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du « De principiis » d'Origène*, Paris, 1923.
BARRE. (A. de la). — Art. *Clément d'Alexandrie*, dans *Dict. théol. cath.*, t. III, 1910.
DENIS (J.). — *La philosophie d'Origène*, Paris, 1884.
FAYE (E. de). — *Clément d'Alexandrie*. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, 2e édit. Paris, 1906.
— *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913.
— *Esquisse de la pensée d'Origène*, Paris, 1926.
FREPPEL (C.-E.). — *Origène*, Paris, 1868.
HUET (D.). — *Origeniana*, dans *P. G.*, t. XVII.
KIND (A.). — *Theologie und Naturalismus in der altchristlichen Zeit : Der Kampf des Origenes gegen Celsus um die Stellung des Menschen in der Natur*, Iéna, 1875.
PRAT (F.). — *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris, 1907.
VERFAILLIE (C.). — *La doctrine de la justification dans Origène*, Strasbourg, 1926.

5° *Premiers Pères Latins.*

Alès (A. d'). — *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905.
— *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922.
Amann (É.). — Art. *Lactance* dans *Dict. théol. cath.*, t. VIII, 1925.
Esser (G.). — *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893.
Frotscher (G.). — *Des Apologeten Lactancius Verhältnis zur griechischen Philosophie*, Leipzig, 1895.
Neander (J. A. W.). — *Antignostikus: Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften*, Berlin, 1849.
Noeldechen (E.). — *Tertullian*, Gotha, 1890.
Turmel (J.). — *Tertullien*, Paris, 1905.

6° *Pères Grecs du* IVe *siècle.*

Bardy (G.). — *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910.
Berger (M.). — *Die Schöpfungslehre des hl. Basilius des Grossen*, Rosenheim, 1897-1898.
Huemmer (Fr. K.). — *Des hl. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890.
Le Bachelet (X.). — Art. *Cyrille de Jérusalem.* dans *Dict. théol. cath.*, t. III, 1911.
Scholl (E.). — *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Fribourg-en-Br., 1881.

7° *Saint Athanase.*

Atzberger (L.). — *Die Logoslehre des hl. Athanasius*, Munich, 1880.
Cavallera (F.). — *Saint Athanase*, Paris, 1908.
Le Bachelet (X.). — Art. *Athanase.* dans *Dict. théol. cath.*, t. I, 1909.
Pell (G. A.). — *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, Passau, 1888.
Straeter (H.). — *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Fribourg-en-Br., 1894.

8° *Saint Grégoire de Nysse.*

UFHAUSER (J. B.). — *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munich, 1910.

HILT (Fr.). — *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Cologne, 1890.

KRAMPF (A.). — *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Wurzbourg, 1889.

MÉRIDIER (L.). — *Grégoire de Nysse : Discours catéchétique*, Paris, 1908.

9° *Théodore de Mopsueste et l'école d'Antioche.*

AMANN (É). — Art. *Marius Mercator*, dans *Dict. théol. cath.*, t. IX, 1926-1927.

DORNER (F. A.). — *Theodori Mopsuesteni doctrina de imagine Dei*, Ratisbonne, 1844.

KIHN (H.). — *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Br., 1880.

SWETE (H.-B.). — *B. D. Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*, Cambridge, 1880-1882.

10° *Pères latins du* IV^e^ *siècle.*

IGELMAIR (D.). — *Zeno von Verona*, Munster-en-W., 1904.

OERSTER (Th.). — *Ambrosius Bischof von Mailand*, Halle, 1884.

LE BACHELET (X). — Art. *Hilaire*, dans *Dict. théol cath.* t. VI, 1920.

NIEDERHUBER (J. E.). — *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden*, Mayence, 1904.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 7

INTRODUCTION

Données bibliques et judaïques.

I. — **Ancien Testament.** — Récit de la Genèse; allusions des Livres sapientiaux 11
II. — **Spéculations juives : Philon.** — Homme idéal et forme historique; perfection de celui-ci. Allégorisme scripturaire 14
III. — **Nouveau Testament.** — Suggestions de l'Evangile. Doctrine de saint Paul : parallèle des deux Adam 16

PREMIERE PARTIE

Période de formation : IIe-IIIe siècles.

CHAPITRE PREMIER

Débuts de la tradition grecque.

I. — **Saint Justin.** — Nature et destinée de l'homme; différence entre Adam et sa postérité 21
II. — **Tatien.** — Distinction des deux esprits et application à l'état d'Adam : immortalité, connaissance de Dieu 23

III. — Théophile d'Antioche. — Bonheur du premier homme d'après la Genèse : la question de son immortalité, de son enfance 27

CHAPITRE II

Premiers développements : Saint Irénée.

Anthropologie de la Gnose 31
I. — Origine et nature de l'homme. — Création de l'homme par Dieu : rôle du corps, facultés de l'âme; sa destinée normale 32
II. — Etat privilégié du premier homme : sa réalité. — Attestations indirectes et preuves directes. — Gratuité de l'état primitif; son imperfection relative : loi du progrès 34
III. — Etat privilégié du premier homme : ses éléments. — Image divine; vie de l'âme et du corps. Innocence : le fait et sa cause; impassibilité. Caractère de ces dons : enfance d'Adam 37
IV. — Etat privilégié du premier homme : analyse théologique. — Ressemblances et différences avec l'état du chrétien; l'Esprit Saint chez le premier homme 42

CHAPITRE III

Premiers développements : les Alexandrins.

I. — Clément d'Alexandrie. — Tournure philosophique de sa doctrine : le libre arbitre et ses conséquences; enfance du premier homme; quelques allusions à ses privilèges 47
II. Origène : théorie de la préexistence. — Notion de Dieu; égalité primitive des créatures modifiée par le jeu du libre arbitre. Application à l'homme et adaptation à l'Ecriture 51
III. Etat historique du premier homme. — Distinction entre l'état d' « image » et celui de « ressemblance ». Interprétation allégorique de la for-

mation d'Adam et du paradis; les « yeux » des premiers parents. — Courant parallèle d'exégèse littérale : perfection relative, rectitude, incorruptibilité du premier homme 52

CHAPITRE IV

Débuts de la tradition latine.

I. — **Tertullien : nature de l'homme.** — Notion de l'être humain : insistance sur le libre arbitre; noblesse et prix du corps. Sa perfection dans l'ordre moral : secours de Dieu; l'homme auteur de sa destinée 58
II. — **Tertullien** : état concret du premier homme. — Exemption de la douleur et de la concupiscence : en quel sens la mort était « naturelle ». Don de prophétie; possession de l'Esprit Saint. Nature de ces privilèges: la « grâce du paradis » 62
III. — **Autres écrivains occidentaux.** — Saint Hippolyte et l'immortalité du premier homme. Saint Cyprien et le don du Saint Esprit. Lactance : dualisme psychologique et données traditionnelles. — Bilan de la tradition catholique à la fin du IIIe siècle 66

DEUXIEME PARTIE

Période de progrès : IVe siècle.

CHAPITRE PREMIER

Etat général de la tradition orientale.

I. — **Notion de l'état primitif.** — Image et ressemblance divine dans l'homme : diverses interprétations; essais de distinction. Psychologie du premier homme : tendance croissante à l'idéalisme 75
II. — **Eléments de l'état primitif.** — Dons physiques du premier homme : préservation de la mort

et de la souffrance. Privilèges d'ordre moral : exemption de la concupiscence ; don de science et de prophétie 78

III. — Principe de l'état primitif. — Possession du Saint Esprit : affirmations directes ; indications équivalentes 83

IV. — Nature de l'état primitif. — En quel sens l'état primitif était «naturel» à l'homme ; attestation de sa gratuité 86

V. — Vue philosophique de l'état primitif. — Témoignage isolé du Ps.-Basile : caractère purement rationnel de sa psychologie ; portée de sa doctrine 87

CHAPITRE II

SYNTHESES THEOLOGIQUES

I. — Ecole d'Alexandrie : St Athanase.

Sources littéraires 91

I. — Les deux états de l'humanité. — Imprécisions du *Contra gentes*. Distinction nette dans le *De Incarnatione Verbi* et les écrits contre les Ariens. D'un prétendu texte contraire 92

II. — Etat naturel de l'homme. — Fragilité de l'homme dans son être physique et moral. Ses capacités intellectuelles : divergences de langage ; essai d'application 95

III. — Etat privilégié de l'humanité primitive : ses éléments. — Une certaine « identité » avec Dieu ; conséquences : immortalité ; connaissance, intuition de Dieu ; pureté de l'âme ; bonheur intime. Caractère idéaliste de cette psychologie 98

IV. — Etat privilégié de l'humanité primitive : son principe. — Analogie avec l'état du chrétien : la filiation divine ; participation au Verbe et à l'Esprit. Nature et grâce chez Athanase 102

CHAPITRE III

SYNTHESES THEOLOGIQUES

II. — Ecole d'Alexandrie : Saint Grégoire de Nysse.

Sources littéraires 105
I. — **L'état idéal de l'homme.** — Influence d'Origène et de Philon. Hypothèse d'un état idéal caractérisé par l'absence des sexes : preuves scripturaires et philosophiques ; conséquences sur la multiplication du genre humain 106
II. — **L'état réel du pemier homme : ses éléments.** — L'homme à l'image de Dieu : intelligence libre arbitre, maîtrise des passions, impassibilité, immortalité. Existence dans le premier homme d'un principe supérieur..... 109
III. — **L'état réel du premier homme : sa nature.** — Aptitude « naturelle » à la vie divine : interprétation de cette doctrine. Rapport des dons primitifs avec la nature humaine : leur caractère « naturel » ; leur gratuité 113

CHAPITRE IV

SYNTHESES THEOLOGIQUES

III. — Ecole d'Antioche : Théodore de Mopsueste.

Importance et difficultés de sa doctrine 119
I. — **Données communes de la foi traditionnelle.** — Le bonheur du paradis : exemption de la souffrance et de la concupiscence : immortalité ; absence de principe supérieur 120
II. — **Théorie des deux états de l'humanité.** — Deux « catastases » : état présent caractérisé par la mortalité et la mutabilité ; état futur auquel sont réservées l'immortalité et la possession du Saint Esprit 122

III. — Application à l'humanité primitive. — « Mortalité » naturelle. — Le premier homme : accord de cette doctrine avec l'immortalité d'Adam. Place de la mort et du péché dans le plan divin : fait et raison 124

IV. — Place de Théodore dans la tradition grecque. — Une prétendue tradition antiochienne hétérodoxe : discussion des textes allégués; témoignage contraire de Diodore de Tarse. Théodore et le pélagianisme 129

CHAPITRE V

Etat général de la tradition latine.

Principales sources 132

I. — Nature de l'homme. — L'homme image de Dieu par ses facultés et capacités; quelques essais de distinction entre image et ressemblance .. 132

II. — Privilèges du premier homme. — Exemption de la mort, de la souffrance, de la concupiscence. Privilèges 136

III. — Etat spirituel du premier homme. — Don spécial de la « vie »; participation au Verbe divin : ressemblance entre l'état primitif et notre état actuel 138

IV. — Rapport de l'état primitif à l'état normal. — Rares indications : imprécision de saint Hilaire; « grâces » de l'état primitif d'après saint Ambroise. 140

Conclusion 143

Bibliographie 147

Table des matières 153

BORDEAUX. — Imprimerie J. BIÈRE
18, 20, 22, Rue du Peugue. — 1928

733.12 S
Sl 54

S0-GHA-771